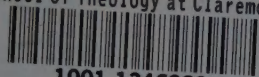
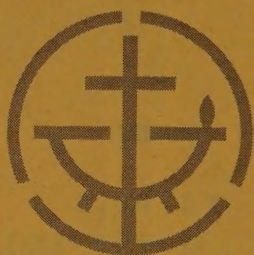


School of Theology at Claremont



1001 1346289



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

3897
v. 3, pt. 4-5
BC
5

STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND **DR. EUGEN MÜLLER,**
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN. PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR
ZU STRASSBURG.

III. BAND, 4. u. 5. HEFT:

DIE EUCHARISTIELEHRE

DES HEILIGEN

JOH. CHRYSOSTOMUS,

DES DOCTOR EUCHARISTIAE.

VON

DR. THEOL. AUGUST NAEGLÉ.

STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER. 1900.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Jedes Heft bezw. Doppelheft der „Strassburger Theologischen Studien“ ist
auch einzeln käuflich.

GERMAN

301

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

✓
STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALBERT EHRHARD,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
WIEN,

UND

DR. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR
ZU STRASSBURG.

D R I T T E R B A N D .

VIERTES UND FÜNFTES HEFT.



STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER. 1900.
FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BR
45
57
v. 3
pt. 4-5

DIE EUCHARISTIELEHRE

DES HEILIGEN

JOHANNES CHRYSOSTOMUS,

DES DOCTOR EUCHARISTIAE.

VON

DR. THEOL. AUGUST NAEGLE.

*Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἕλης,
μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς
(Chrysost., Hom. 9 de poen.).*

STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER. 1900.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 23. Ianuarii 1900.

‡ **Thomas**, Archiepps.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Transferred

Methodist World Service Fund

W. A. D. W.

Der einfache Hinweis auf diesen Ehrentitel mag genügen, um von vornherein die Veröffentlichung vorliegender Arbeit als berechtigt erscheinen zu lassen.

Der Zweck, den unsere Abhandlung verfolgt, ist ein doppelter: Einmal soll in spezifisch dogmatischem bzw. dogmengeschichtlichem Interesse die Stellung des hl. Chrysostomus als des „Doctor Eucharistiae“ zu den einzelnen Lehrpunkten des eucharistischen Mysteriums eingehend dargelegt werden. Es kann kein Zweifel bestehen, dass die liberal-protestantische Dogmengeschichte unserer Tage einen Angriff auf das kirchliche Christentum bedeutet, wie er schärfer und intensiver nicht gedacht werden kann. Dem gegenüber soll diese Schrift einen kleinen Beitrag liefern, die Ursprünglichkeit unseres Abendmahlsdogmas von demselben Standpunkt aus, von dem es angefochten wird, das heisst historisch, nachzuweisen. Wir haben uns deshalb bemüht, auch die einschlägige akatholisch-theologische Literatur, soweit sie uns zugänglich war, in den Bereich unserer Discussion zu ziehen, mag sie sich nun unserer Auffassung gegenüber zustimmend — was bezüglich der Eucharistielehre der Väter des vierten Jahrhunderts gar oft der Fall ist — oder ablehnend verhalten.

Sodann soll zu mehr pastorell-praktischen Zwecken dem Seelsorger aus den zahlreichen Schriften des hl. Chrysostomus eine Reihe von Musterstellen, die das ganze weite Gebiet

des eucharistischen Mysteriums berühren, an die Hand gegeben werden, wie sie sich in solchem Umfange und von solch klassischer Schönheit bei keinem andern Kirchenvater mehr finden dürften. Um jedoch den von der Redaction und dem Verlage der „Strassburger theologischen Studien“ zur Verfügung gestellten Raum nicht allzusehr zu überschreiten, mussten wir uns zum Theil mit bloss kurzer Citation mancher noch bemerkenswerther Texte begnügen.

Weyher (Rheinpfalz), den 1. Januar 1900.

Dr. August Naegle.

I n h a l t.

	Seite
Vorwort	v
Verzeichniss der einschlägigen Werke und Schriften . .	ix
 Einleitung	 1
 Erstes Kapitel. Reale und substantielle Gegenwart . . .	 8
§ 1. Bezeichnung der Eucharistie bei Chrysostomus . .	8
§ 2. Schriftbeweis	23
I. Typen	24
II. Verheissungsworte	36
III. Einsetzungsworte	47
IV. Apostolische Feier	57
§ 3. Nähere Bestimmung der realen Gegenwart . . .	65
Zweites Kapitel. Die Abendmahls Elemente	115
Drittes Kapitel. Die Abendmahlsfeier	123
Viertes Kapitel. Opfercharakter	148
Fünftes Kapitel. Die Eucharistie als Communion . . .	232
 Schlusswort	 303

Verzeichniss der einschlägigen Werke und Schriften, die zu der folgenden Abhandlung benutzt wurden.

- Ackermann, Dr. L., Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus. Würzburg 1889.
- Alzog, Dr. J., Grundriss der Patrologie. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1888.
- Bardenhewer, Dr. O., Patrologie. Freiburg i. Br. 1894.
- Bellarmini Politiani S. J., S. R. E. Cardinalis, De Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos. Tom. III. Venetiis 1721.
- Berlage, Dr. A., Katholische Dogmatik. Bd. VII. Münster 1864.
- Bessarion, De sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur. Migne, Patrologia, Series graeca, tom. CLXI.
- Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewählte Schriften des hl. Chrysostomus, herausgeg. unter der Oberleitung von Reithmayr-Thalhofer. 10 Bde. Kempten 1869—1884.
- Die griechischen Liturgien, nach dem Urtext übersetzt von Remigius Storf. Ebd. 1877.
- Bickell, Dr. G., Messe und Pascha. Mainz 1872.
- Böhringer, Fr., Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Bd. I, Abth. 4. Zürich 1846.
- Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Tom. IX. 1741.
- Cramer, Des heiligen Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Predigten und kleine Schriften, verbessert von P. Vital Müsl. 10 Bde. 2. Aufl. Augsburg 1782.
- Daniel, Herm. A., Codex liturgicus Ecclesiae orientalis. Tom. IV. Lipsiae 1853.
- Denzinger, Dr. H., Kritik der Vorlesungen des Herrn Professors H. Thiersch über Catholicismus und Protestantismus, bes. Abth. 2. Würzburg 1847.
- Diepolder, Dr. J. N., Das Wesen des eucharistischen Opfers. Augsburg 1877.
- Döllinger, Dr. I., Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826.

- Du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tom. III. Paris 1690.
- Eberl, Dr. J. W., Jansenisten und Jesuiten im Streite über die oftmalige Communion. Regensburg 1847.
- Ebrard, Dr. A., Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Bd. I. Frankfurt a. M. 1845.
- Ehrhard, Dr. A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, in den Strassburger theologischen Studien Bd. I, Heft 4. u. 5. Freiburg i. Br. und Strassburg 1894.
- Engelhardt, Dr. J. G., Einige Bemerkungen über die Geschichte der Lehre vom Abendmahle in den drei ersten Jahrhunderten. Zeitschrift für historische Theologie, herausgeg. von Dr. Chr. Fr. Illgen. Bd. XII. Leipzig 1842.
- Feder, J. M., Des hl. Johannes Chrysostomus Reden über das Evangelium des hl. Matthäus. 2 Bde. Augsburg 1786—1787.
- Fessler, J., Institutiones Patrologiae. 2 tomi. Oeniponte 1850 ad 1851.
- Förster, Th., Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Gotha 1869.
- Franz, Dr. J. Th., Der eucharistische Consecrationsmoment. I. Theil: Der Consecrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem. Würzburg 1875. — II. Theil: Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. Würzburg 1880.
- Franzelin, J. B., S. J., Tractatus de ss. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio. Ed. quarta. Romae 1887.
- Gieseler, Joh. K. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte, bes. VI. ergänzender Band: Die Dogmengeschichte, herausgeg. von Redepenning. Bonn 1855.
- Gühr, Dr. N., Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1887.
- Die heiligen Sacramente der katholischen Kirche. Bd. I. Freiburg i. Br. 1897.
- Haneberg, Dr. D. B. v., Die religiösen Alterthümer der Bibel. 2. Aufl. München 1869.
- Harnack, Dr. A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Bd. I und II. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.
- Hase, Dr. K., Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. 4. Aufl. Leipzig 1878.
- Hefele, Dr. C. J. v., Chrysostomus-Postille. Tübingen 1845.
- Hergenröther, Jos. Cardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Bd. I. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1884.
- Hergenröther, Dr. Phil., Die heilige Eucharistie als Opfer. Regensburg 1868.
- Hettinger, Dr. Fr., Apologie des Christenthums, bes. Bd. II, Abth. 2. 6. Aufl. Freiburg i. Br. 1887.

- Hoffmann, Dr. Jak., Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum. Speier 1891.
- Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sacramentes des Altars. Kempten 1897.
- Höfling, J. W. Fr., Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851.
- Hoppe, Dr. L. A., Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationskanon. Schaffhausen 1864.
- Hurter, H., S. J., *Medulla theologiae dogmaticae*. Ed. altera. Oeniponte 1885.
- Ioannis Chrysostomi, S. P. N., Archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia quae exstant*. Migne, *Patrologia*, Series graeca, tom. XLVII—LXIV. 1862.
- Kahn, Dr., Die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1851.
- Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt; 2. Bd. mit separatem Titel: Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt. Ebd. 1864.
- Katschthaler, J., *De ss. Eucharistia*. Ed. secunda. Salisburgi 1886.
- Kihn, Dr. H., Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weissenburg 1866.
- Klee, Dr. H., *Katholische Dogmatik*. Bd. III. Mainz 1845.
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. II. Ebd. 1838.
- La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie. Seconde édition. 3 vols. par Arnould Antoine et Nicole Pierre. Paris 1670—1674. Vols. 4 et 5 par Renaudot Eusebius. 1711—1713.
- Lauchert, Dr. Fr., Die Lehre der heiligen Väter Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus von der Eucharistie. *Revue internationale de Théologie*. Berne 1894.
- Lingens, E., Die eucharistische Consecrationsform. *Zeitschrift für kathol. Theologie*. Innsbruck 1897.
- Marheinecke, Dr. Ph., *Theologische Vorlesungen*, bes. Bd. IV: Christliche Dogmengeschichte. Berlin 1849.
- Martin, Abbé E., *St. Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siècle*. 3 tom. Montpellier 1860.
- Marzohl und Schneller, J., Die Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche, bes. Theil II. Luzern 1835.
- Meier, Fr. K., Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre. Heidelberg 1832.
- Möhler, Dr. J. A., *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*. Regensburg 1840.
- Münscher, W., *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Bd. IV. Marburg 1809.
- Neander, Dr. A., *Christliche Dogmengeschichte*, herausgeg. von Dr. J. L. Jakobi, bes. Theil I. Berlin 1857.

- Neander, Dr. A., Der hl. Johannes Chrysostomus. 2 Bde. 3. Aufl. Ebd. 1848.
- Nirschl, Dr. J., Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 3 Bde. Mainz 1881—1885.
- Nitzsch, Dr. Fr., Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. 1. Theil. Berlin 1870.
- Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche. Bd. I. 5. Aufl. Münster 1894.
- Otto, F., Das Abendmahlsopfer der alten Kirche. Gotha 1868.
- Probst, Dr. F., Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus dargestellt, Zeitschrift für katholische Theologie. 7. Jahrg. Innsbruck 1883.
- Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870.
- Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster 1893.
- Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872.
- Verwaltung der Eucharistie als Sacrament. 2. Aufl. Tübingen 1857.
- Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl., herausgeg. von Dr. A. Hauck. Leipzig 1896 ff.
- Renz, Fr. S., Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892.
- Rückert, Dr. L. J., Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856.
- Schanz, Dr. P., Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche. Freiburg i. Br. 1893.
- Scheeben, Dr. M. J., Die Mysterien des Christenthums. Freiburg i. Br. 1865.
- Schell, Dr. H., Katholische Dogmatik in sechs Büchern. Bd. III, 2. Th. Paderborn 1893.
- Schnappinger, Entwurf der katholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte. Karlsruhe 1807.
- Schneider, Eul., Des hl. Johannes Chrysostomus Reden über das Evangelium des hl. Johannes. 3 Theile. Augsburg 1788.
- Scholliner, H., Ecclesiae orientalis et occidentalis concordia in Transsubstantiatione, historiae concertationis a D. Rudolpho Kieslingio, Professore Lipsiensi, fictae opposita. Ratisbonae 1756.
- Schwane, Dr. J., I. Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1892.
- II. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1895.
- Simar, Dr. H. Th., Lehrbuch der Dogmatik. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1887.

- Sorg, Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation, Theologische Quartalschrift. Tübingen 1897.
- Specht, Dr. Th., Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. Augsburg 1876.
- Speil, Dr. F., Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik. Freiburg i. Br. 1865.
- Steitz, Dr. G. E., Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jahrbücher für deutsche Theologie. IX.—XIII. Bd. Gotha 1864—1868.
- Stöckl, Dr. A., Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte. Mainz 1861.
- Thalhofer, Dr. V., Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes. Regensburg 1870.
- Thiersch, H. W., Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. Erlangen 1848.
- Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Tome XI. Paris 1706.
- Villemain, Geist der altchristlichen Literatur im vierten Jahrhundert; aus dem Französischen übersetzt von J. Köhler. Regensburg 1855.
- Watterich, Dr. J., Der Consecrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896.
- Westermayer, Dr. A., Das Papstthum in den ersten fünfhundert Jahren. Schaffhausen 1867—1870.
- Wiseman, Cardinal, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche; aus dem Englischen übersetzt von Dr. D. B. Haneberg. Regensburg 1867.
- Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im heiligen Abendmahle; aus dem Englischen übersetzt von Dr. M. Brühl. Ebd. 1871.
-

Einleitung.

Die hauptsächlichste Grösse des hl. Johannes Chrysostomus¹ liegt, wie schon der ihm beigelegte Name besagt, in seiner glänzenden Beredsamkeit, in dem Ruhme, allseitig als der gefeiertste Redner der alten Kirche anerkannt zu werden².

¹ Zur Orientirung über den äussern Lebensgang unseres Autors möge folgendes genügen: Johannes, mit dem Beinamen Chrysostomus (Goldmund), den er nachweisbar bereits seit der Mitte des 5. Jahrhunderts führt, wurde geboren zu Antiochien. Das Jahr seiner Geburt wird verschieden angegeben. Während Hermant, Tillemont, Pagi für 347 eintreten, entscheiden sich Stilting und andere für 344. (Siehe Vita S. Ioannis Chrysostomi, Migne XLVII, 83. Ausführlich behandelt diese Frage neuerdings Martin l. c. I, 597—599.) Der Vater hiess Secundus, die Mutter Anthusa. Um 369 wurde Chrysostomus von dem damaligen Bischofe Antiochiens, Meletius, getauft und zum Lector ordinirt. Nach vielen Jahren stiller Zurückgezogenheit, welche er seiner ascetischen Ausbildung und dem Studium der heiligen Schriften widmete, wurde er um das Jahr 380 zum Diakon und 386 von Flavianus, dem Nachfolger des Meletius, zum Priester geweiht. Zwölf Jahre verwaltete er in seiner Vaterstadt das wichtige Predigtamt. 398 auf den Bischofsstuhl zu Konstantinopel berufen, konnte er nicht lange den Hirtenstab zum Segen der Reichshauptstadt führen. Schon 403 erreichten seine zahlreichen Feinde, an deren Spitze sein Consecrator, der Patriarch Theophilus von Alexandrien, stand, dass er auf widerrechtliche Weise seines Amtes entsetzt und unter Zustimmung des Kaisers Arcadius und der Kaiserin Eudoxia verbannt wurde. Zwar nach wenigen Tagen wieder zurückgerufen, musste er bald darauf neuerdings seinen mächtigen Gegnern weichen und für immer seine Herde verlassen. Er starb in der Verbannung nahe bei Komona in Pontus am 14. September 407.

² Vgl. das Wort des Papstes Leo XIII., welcher den hl. Chrysostomus zum besondern Patron der christlichen Prediger erhob, bei Ackermann, Vorwort. (Die vollständigen Titel der Werke der citirten Autoren siehe im vorhergehenden.)

Besitzen wir von ihm auch eine Reihe der schönsten Abhandlungen, sowie eine bedeutende Anzahl von Briefen, so besteht doch der grösste Theil der hinterlassenen literarischen Werke in Homilien.

Als gottbegnadigter Redner wandte Chrysostomus vor allem sein Interesse der Behandlung der christlichen Ethik zu, ohne dabei die Dogmen zu vernachlässigen oder deren Bedeutung zu unterschätzen. Es sind von ihm nicht wenige, wirklich werthvolle speciell dogmatische Reden vorhanden, wie jene gegen die Juden, die er in Antiochien und Constantinopel immer wieder zu bekämpfen hatte. Nicht minder vertheidigte er die christlich-katholischen Wahrheiten gegen die Heiden, sodann gegen die Anomäer und andere Secten der damaligen Zeit¹. Er fordert sogar zum geistigen Kampfe gegen sie auf, wenn er ausruft: „Im Streite gegen die Häretiker muss man mit ungeschwächter Entschlossenheit und unablässig vorgehen. Denn nur so ist es möglich, ihre Schlachtordnung in Verwirrung zu bringen und sie vollständig zu überwältigen, wenn man sie keinen Augenblick zu Athem kommen lässt.“²

Wenn andere Väter, wie ein hl. Augustinus, solche Streitfragen mehr in wissenschaftlichem Interesse, speciell zur Vertheidigung der orthodoxen Kirchenlehre behandelten, so herrschte hingegen in der Polemik des hl. Chrysostomus mehr das ethische Interesse vor. Ein beredtes Zeugniss für diese seine Gewohnheit, die den praktischen, gewandten Seelenhirten im schönsten

¹ Cf. Homiliae 12 de incomprehensibili Dei natura, Migne XLVIII, 701—813. Contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus, lib. unus, ibid. 813—843. Orationes 8 adversus Iudaeos, ibid. 843—945. Man lese ferner die Homilien über den Hebräerbrief, um zu erkennen, mit welchem Nachdruck und Geschick der Heilige die Irrthümer eines Paulus von Samosata, eines Sabellius, Arius und anderer widerlegte; vgl. besonders Hom. 2 und 8 in Hebr., Migne LXIII; Hom. 23 in Eph. n. 2, Migne LXII, 165; Hom. 6 und 7 in Phil., ibid. coll. 218 und 230 sqq.

² Hom. 11 in Phil., Migne LXII, 263. Die einzelnen Häresien, die Chrysostomus namentlich bekämpfte, finden sich aufgezählt bei Migne LXIV. 63—75.

Lichte zeigt, finden wir z. B. in einer seiner polemischen Schriften gegen die Anomäer. Als er seine Predigten gegen die genannte Secte begann, welche bekanntlich die Gleichwesenheit des Sohnes Gottes mit dem Vater läugnete, erklärte er zuerst: „Schon längst fühlte ich mich gedrungen, zu euch über diesen Gegenstand zu reden. Ich schob es aber auf, weil ich bemerkte, dass viele, welche an dieser Krankheit leiden, gerne meine Predigten hörten. Und weil ich dieselben nicht vertreiben wollte, vielmehr noch zu gewinnen hoffte, so hielt ich meine Zunge von diesen Kämpfen noch eine geraume Zeit zurück, um erst dann, wenn ich jene mit Sicherheit hier festgehalten wüsste, mich in den Streit einzulassen. Da ich nun durch Gottes Gnade von ihnen selbst zu diesen Kämpfen aufgefordert worden bin, habe ich jetzt getrost die Waffen ergriffen, welche alle Gedanken und alle Einbildungen zerstören, die sich wider die Erkenntniss Gottes erheben. Diese Waffen habe ich aber ergriffen, nicht um die Gegner niederzuwerfen, sondern um die Gefallenen wieder aufzurichten. Denn darin besteht die Kraft unserer Waffen: sie vermögen die Streitsüchtigen zu schlagen, die wahrheitsliebenden Zuhörer aber mit vieler Liebe zu heilen.“¹ Dieses eine Beispiel bezeugt zur Genüge: Chrysostomus war ein Gegner jener Lehrweise, die nicht vom Leben, sondern vom Begriff ausgeht, auf die begrifflichen Unterschiede sich ausschliesslich bezieht, aber Gemüth und Leben unberührt lässt. „Es war ihm nicht bloss darum zu thun, die reine Lehre als solche zu befördern und zu vertheidigen, sondern es war ihm die Hauptsache, dahin zu wirken, dass das Christenthum nicht nur als Lehre festgehalten werde, sondern in Geist und Leben übergehe, lebendiges, werththätiges Christenthum zu verbreiten.“² Er zieht also aus dem dogmatischen Glaubensinhalte stets seine sittlichen Schlussfolgerungen, baut aber

¹ Hom. 1 de incompreh., Migne XLVIII, 707. Cf. Adversus Iudaeos I, ibid. col. 849.

² Neander, Der hl. Johannes Chrysostomus I, 309.

auch die Ethik, wenn er sie ex professo behandelt, mit Nachdruck auf den Glaubenswahrheiten auf. Ueberall geht er vom Dogma aus und kommt wieder auf das Dogma zurück.

Ebenso musste die gründliche Erforschung der Bibel, die er sich zur Aufgabe gemacht und die er, der exegetischen Interpretationsmethode der antiochenischen Schule folgend, thatsächlich auch durchführte, indem er die ganze Heilige Schrift vom Anfang bis zum Ende, viele Texte sogar mehrfach erklärte¹, ihn nicht minder zum Dogma wie zur Ethik hinführen. In der Regel zerfallen seine Homilien in zwei Theile. Der erste befasst sich mit der Erläuterung des Schrifttextes bis ins einzelste, der andere Theil enthält die Paränese, die moralische Nutzenanwendung². Demgemäss sind es die verschiedensten dogmatischen Gebiete, denen der heilige Kirchenvater seine Aufmerksamkeit zuwenden musste. Ja es wird kaum eine katholische Kirchenlehre geben, die wir bei ihm nicht behandelt finden.

Die Bedeutung des hl. Chrysostomus für das Dogma liegt dem Gesagten zufolge nicht in einer systematischen und consequenten Erläuterung der einzelnen Glaubenslehren, weshalb auch bei ihm nicht von einer hervorragenden Einflussnahme auf die allmähliche Ausgestaltung und speculative Durchdringung des Dogmas die Rede sein kann. Seinem vorherrschend praktischen Sinne lag das systematische und speculative Interesse fern. Abgesehen von den polemischen Schriften, in denen er dogmatische Fragen ex professo behandelt, finden wir in seinen Homilien nirgends eine streng kritische und wissenschaftliche Untersuchung und Zergliederung der Glaubenswahrheiten. Aber überall hält er sich bei dogmatischen Erörterungen doch so lange auf, dass er sich klar über das Dogma ausspricht. Es liesse sich also durch eine

¹ Unseres Autors exegetische Erklärungen der Heiligen Schrift nehmen bei weitem den grössten Theil seiner Werke ein: *Migne* LIII—LXIII. Doch sind leider nicht mehr sämtliche Bibel-Commentare erhalten.

² Vgl. *Nirschl* II, 305. *Kihn* S. 136.

systematische Sammlung und Zusammenstellung der einzelnen Aeusserungen und Erklärungen ohne Zweifel ein vollständiges dogmatisches Lehrgebäude aus dem reichhaltig gebotenen positiven Material herstellen.

Namentlich gilt dies bezüglich der Eucharistielehre. Sich auf eine principielle und systematische Erörterung aller die Eucharistie berührenden Fragen einzulassen, lag für unsern Vater um so weniger Veranlassung vor, als das Abendmahls-mysterium von den grossen Kämpfen der ersten christlichen Jahrhunderte gänzlich unberührt blieb und nie zum Gegenstand einer directen, ernsthaften Controverse¹ wurde. Denn gerade letzteres Moment, die Anfechtung der einzelnen Glaubenswahrheiten durch deren Gegner, war zu jeder Zeit ausschlaggebend oder wenigstens von grossem, mittelbarem Einfluss für die Ausbildung der kirchlichen Lehrbegriffe und für deren wissenschaftliche Feststellung.

Aber wie die Werke des hl. Chrysostomus zu den umfangreichsten in der griechisch-patristischen Literatur gehören, so enthalten sie auch zahlreichere und bemerkenswerthere Aufschlüsse über die Eucharistie, als die irgend eines andern griechischen Schriftstellers. Die bekannten Vertheidiger der katholischen Abendmahlslehre gegen die Calvinisten im 17. Jahrhundert, Arnauld und Nicole, rühmen in ihrem klassischen Werke² unsern heiligen Kirchenlehrer nebst dem hl. Cyrill

¹ Cf. Scholliner p. 17: Priusquam Ioannes Erigena ac Berengarius realem Christi praesentiam impugnarunt, nulla erat necessitas, ut subtilius de hoc Sacramento disputarent Patres. Aehnlich äussert sich der Abt Guillelmus aus dem 12. Jahrhundert bei Franzelin p. 131: Quia ab initio s. Ecclesiae usque ad nostra paene tempora haec ab omnibus quaestio intacta relicta est, ss. Patres, quod non impugnabatur, non defendebant, nisi quod aliquando in tractatibus suis hoc inde proferebant, quod res postulabat, quae in manibus habebatur.

² Döllinger sagt in seinem Vorwort über dieses Werk: „Die *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'Eucharistie* von Arnauld und Nicole ist immer noch das Hauptwerk über die Geschichte der Abendmahlslehre.“ Wetzler u. Weltes Kirchenlexikon (I, 1407) bezeichnet es „als ein in der That gediegenes Werk“. Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte III,

von Alexandrien als das von Gott besonders auserwählte Werkzeug zur Bezeugung des Glaubens an die heilige Eucharistie ¹.

Der Grund, weshalb der heilige Redner mit Vorliebe die Eucharistie in den Bereich seiner Discussion zieht, so gerne und so häufig von ihr spricht, ist offenbar darin zu suchen, dass er gerade in der Erörterung dieses hehren Geheimnisses den ergiebigsten Ausgangspunkt und die geeignetste dogmatische Basis findet für seine ethischen Reflexionen und Nutz-anwendungen. Das erhabene Mysterium der Eucharistie lieferte ihm wohl mehr als jedes andere Dogma den fruchtbarsten Stoff, den er in der mannigfaltigsten Weise mit oratorischer Gewandtheit praktisch-homiletisch verwerthen konnte zur Erreichung der Hauptaufgabe seines Lebens: der sittlichen Besserung der ihm anvertrauten Herde. Was Hettinger in seinen Briefen an einen jungen Theologen von den Kirchenvätern im allgemeinen anerkennend hervorhebt: „Da wird das Dogma nicht ein todter Begriff, sondern eine That des innern Menschen, der geistige Grund aller ihrer Gedanken“ ², das gilt gewiss in ausgezeichnetem Masse von Chrysostomus und ganz besonders von seinen Ausführungen über die Eucharistie.

Wir sind demnach, um in vorliegender Abhandlung ein

339, und Oswald S. 424, Anmerkung: „Wie man auch sonst über diese Männer urtheilen möge — beide waren bekanntlich Führer der Jansenisten —, . . . nicht nur steht in diesem Stücke der Abendmahlslehre ihre Orthodoxie über allem Zweifel, sondern sie haben sich durch dieses Werk einen unvergänglichen Namen gemacht.“ Aehnlich Denzinger S. 123. Wir stehen deshalb nicht an, die *Perpétuité* häufig in der folgenden Abhandlung zu citiren.

¹ L. c. tom. III, lib. 7, 8, p. 523: qui semblent choisis de Dieu pour être les principaux témoins de la foi de l'Eucharistie. Vgl. Schwane II, 783: „Zu den hervorragendsten Zeugen der Abendmahlslehre gehört der hl. Chrysostomus; und nicht bloss dies: er hat dieselbe am eingehendsten und gründlichsten behandelt.“ Ebenso Du Pin p. 42. Martin II, 17, 2. Wiseman, Die vornehmsten Lehren S. 613. Gühr, Die heiligen Sacramente S. 404. Wetzler u. Weltes Kirchenlexikon VI, 1632.

² Hettinger, Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen (Freiburg i. Br. 1890) S. 451.

möglichst vollständiges Bild der Eucharistielehre des hl. Chrysostomus zu entwerfen, auf die einzelnen Aeusserungen angewiesen, welche wir in seinen zahlreichen Schriften, namentlich in seinen exegetischen Bibelerklärungen, da und dort in ausgiebiger Menge zerstreut finden¹. Um das umfassende Material zur verdienten Geltung zu bringen und gebührend würdigen zu können, erscheint es angezeigt, nicht genetisch, sondern systematisch vorzugehen. Dabei werden wir stets den Heiligen „in der Schönheit seiner Rede“² selbst zu Wort kommen lassen und die meisten einschlägigen Belegstellen möglichst wortgetreu wiedergeben, um auch eine kleine Blumenlese eucharistischer Texte des Doctor Eucharistiae zu bieten. In dogmatischem Interesse wird es nothwendig sein, gewisse Aeusserungen auf ihre kirchliche Correctheit zu prüfen oder auf dieselbe hinzuweisen.

¹ Doch werden wir bloss die in der Migne-Ausgabe als anerkannt echt überlieferten Quellen benutzen, dagegen die dort als *opera dubia vel spuria* bezeichneten Schriften nicht berücksichtigen. Vgl. noch Haidacher, Bemerkungen zu den Homilien des hl. Chrysostomus, Zeitschr. f. kathol. Theol. (Innsbruck 1897) S. 398—400.

² Kahnis, Die Lehre vom Abendmahle S. 211.

Erstes Kapitel.

Reale und substantielle Gegenwart.

§ 1. Bezeichnung der Eucharistie bei Chrysostomus.

Zur Einführung sollen zunächst einige Ausdrücke und Redewendungen zusammengestellt werden, welche die dogmatische Grundlage für die weitere Abhandlung bilden mögen, um so die Lehre des hl. Chrysostomus, namentlich seinen Glauben an die reale Gegenwart, im allgemeinen und nur andeutungsweise zu charakterisiren.

Zwar findet sich in den Schriften und Homilien unseres Vaters eine ganze Reihe der verschiedenartigsten Termini¹, mit denen er für gewöhnlich das heilige Altarsacrament bezeichnet. Aber viele dieser Benennungen sind nur äussern Momenten entnommen, weshalb sie auch mehr oder minder bloss ornamentale Bedeutung beanspruchen können. Es wird demgemäss, von dogmatischen Gesichtspunkten aus betrachtet, keinen besondern Wert haben, diese sämtlichen Ausdrücke zu sammeln und übersichtlich nebeneinander zu fügen, zumal alle im Laufe unserer Abhandlung uns des öftern beegnen werden.

Anderseits verdienen jedoch jene Bezeichnungen eine ausdrückliche Beachtung, die auf den innern Gehalt des heiligen Sacramentes hinweisen, deren dogmatische Bedeutung demnach nicht zu verkennen ist, indem sie uns

¹ Betreffs näherer Besprechung des gewöhnlich in der theologischen Wissenschaft zur Verwendung kommenden Ausdrucks „Eucharistie“ siehe Kap. IV.

bereits einen Einblick gewähren in die Eucharistielehre unseres Autors.

1. Als eine solche Ausdrucksweise, die von Chrysostomus am meisten gebraucht wird, ist vor allem hervorzuheben¹ die einfache Benennung der Eucharistie als „Leib und Blut“², als „Leib und Blut Christi“³, als „Leib und Blut des Herrn“⁴, als „Leib und Blut des unendlichen Gottes“⁵, als „reiner und makelloser Leib“⁶, als „geheimnissvoller Leib und geheimnissvolles Blut“⁷ u. s. w. Auch die noch speciellere Bezeichnung des heiligen Abendmahls als „Fleisch“⁸ Christi, als „Fleisch und Blut“⁹ ist bisweilen zu bemerken.

Dabei ist zu beachten, dass Chrysostomus zu diesen, wenn noch so oft gebrauchten Redewendungen niemals einen näher erläuternden Beisatz hinzufügt, während die Widersacher der realen Gegenwart sicherlich vor einem derartigen einfachen Gebrauch der citirten Termini zurückschrecken würden. Noch weniger findet sich ein stichhaltiger Anhaltspunkt für die Annahme, er habe die genannten Ausdrücke vielleicht in einem andern Sinne aufgefasst wissen wollen, als sie wörtlich lauten.

¹ Nur der eine oder andere Beleg wird hier allegirt, da sich in den folgenden Paragraphen Beispiele in Menge darbieten werden.

² Z. B. Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361; Hom. in dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 249; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200; Hom. 27, ibid. coll. 229. 230. 231; Hom. 34, ibid. col. 288: τὸ σῶμα καὶ αἷμα.

³ Hom. 2 de prodit. Iudae, Migne XLIX, 389; De sanctis martyribus sermo, Migne L, 650: τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

⁴ Hom. Non esse ad gratiam concion., Migne L, 654; Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738; Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230; Hom. 40 in 2 Cor., ibid. col. 476; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 630: δεσποτικόν. ⁵ Hom. 24 in 1 Cor., ibid. col. 203. ⁶ Ibid.

⁷ Hom. de resurrectione mortuorum, Migne L, 432.

⁸ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508; Hom. 82, ibid. col. 743; Hom. 46 in Io., ibid. col. 260; Hom. 24 in 1 Cor., ibid. col. 201: σὰρξ.

⁹ Hom. 45 in Matth., ibid. col. 474; Hom. 46 in Io., ibid. col. 261; Hom. 47, ibid. col. 265: σὰρξ καὶ αἷμα.

Es kommen zwar bei Chrysostomus auch einige Bezeichnungen der Eucharistie als „Symbol, geistige Speise“ vor. Derartige Ausdrücke sind jedoch so sehr vereinzelt zu finden, dass sie bei vorurtheilsloser Vergleichung im Verhältniss zu der ungeheuern Menge unzweideutiger Redewendungen gar nicht in Betracht kommen dürften, zumal unser Autor in der Regel, wo er sich einer der erstern Bezeichnungen bedient, zugleich die wirkliche Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi hervorhebt¹. Wir verweisen auf unsere gelegentlich gegebenen Erklärungen der betreffenden Stellen, die trotz der Ausdrücke „Symbol“ oder „geistige Speise“ auch nicht den geringsten Zweifel bezüglich ihrer Beweiskraft für die reale Präsenz aufkommen lassen.

Ergibt sich schon einigermaßen aus dem Gesagten, dass Chrysostomus die Bezeichnung der Eucharistie als „Leib und Blut“ an sich buchstäblich versteht, so wird sich uns doch auch noch im folgenden häufig genug Gelegenheit bieten, eingehend darzulegen, wie der ganze sachliche Zusammenhang² vollendeter Sätze und Urtheile, in denen obige Benennungen vorkommen, sei es mit Nothwendigkeit, sei es mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, eine wörtliche Auffassung derselben und somit die Annahme der realen Gegenwart verlangt. Um hierfür gleich jetzt ein treffendes Beispiel anzuführen, sei kurz darauf hingewiesen, wie der heilige Redner, um den unermesslichen Unterschied zwischen dem Inhalte der heiligen Eucharistie und dem Empfänger recht kräftig und wirkungsvoll zu kennzeichnen, mit Emphase erklärt: „Erwäge, dass du, obwohl du Staub

¹ Z. B. Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386, oder Expos. in Ps. 144, ibid. col. 464: „Du bist zum Sohne geworden und nimmst theil an dem geistigen Tische, indem du genährt wirst mit dem Fleische und Blute, durch welches du wiedergeboren wurdest.“

² Chrysostomus stellt ebenfalls als Princip einer vernünftigen und beweiskräftigen Bibelinterpretation die Regel auf, dass kein Schrifttext getrennt für sich, sondern bloss in seinem Zusammenhang zu erklären und zu beurtheilen sei. Hom. illud: Non est in homine, Migne LVI, 156.

und Asche bist, des Blutes und Leibes Christi theilhaftig wirst.“¹

2. Eine Steigerung erfährt die Ausdrucksweise und damit auch ihre Beweiskraft für die wirkliche Präsenz, wenn es heisst, „dass der König aller in Wahrheit gegenwärtig ist“², oder wenn die Eucharistie des Herrn „eigenes Fleisch“³, „eigenes Blut“⁴ genannt wird. Häufiger ist es das Attribut „selbst“, welches, in Beziehung gebracht zu dem unsichtbaren eucharistischen Inhalte, uns in den Schriften des heiligen Vaters an einer grossen Anzahl von Stellen⁵ begegnet. So redet z. B. Chrysostomus „von dem göttlichen Fleische selbst“⁶, „von dem Leibe selbst“⁷, „von dem Blute selbst“⁸, das wir geniessen, „von dem Herrn des Himmels selbst“⁹, „von dem Könige selbst, der hier gegenwärtig ist“¹⁰, „von dem eingebornen Sohne Gottes selbst, der hier empfangen wird“¹¹. Er sagt, „dass wir Christi selbst theilhaftig werden“¹², und dass in der heiligen Eucharistie „Christus selbst sich dir zum Genusse hingibt“¹³.

Wenn schon die Art und Weise, in der unser Autor das heilige Altargeheimniss einfach „Leib und Blut Christi“ nennt, uns zum Bewusstsein bringen musste, dass er dabei nichts

¹ Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361: ἐνθυμήθητι καὶ ὅτι γῆ ὦν καὶ σποδὸς αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ μεταλαμβάνεις.

² Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 140: πάρεστιν ὄντως.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 201: τὴν ἑαυτοῦ σάρκα; Hom. in illud: Vidua elig., Migne LI, 337: τῆς σαρκὸς τῆς ἑαυτοῦ.

⁴ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739: τὸ ἑαυτοῦ αἷμα; ibid. col. 744: οἰκεῖον αἷμα.

⁵ En une infinité de lieux, schreiben die Verfasser der Perpétuité tom. II, lib. 4, 11, p. 430.

⁶ Hom. 78 in Matth., Migne LVIII, 715: αὐτὴ ἡ σὰρξ τοῦ Δεσπότου.

⁷ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28.

⁸ Hom. 1 de prodit. Iudae, Migne XLIX, 380: αὐτὸ τὸ αἷμα.

⁹ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205.

¹⁰ Hom. 3 in Eph., ibid. col. 29: αὐτὸς πάρεστιν ὁ Βασιλεὺς.

¹¹ Hom. 24 in 1 Cor., ibid. col. 206.

¹² Ibid. col. 201: αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ κοινωνοὶ γινόμεθα.

¹³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

anderes im Auge haben kann als eben dessen wahre und wirkliche Gegenwart, dann gilt dies gewiss in noch viel höherem Masse in Hinsicht auf derartige, oft wiederkehrende kurze Zusätze. Denn die angegebene dreifache Gestaltung der Redeweise hat doch offenbar nur den einen Zweck, auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen zu lassen, als ob die betreffenden Texte vielleicht in einem andern als dem buchstäblichen Sinne zu verstehen seien. Alle diese Beisätze bezeichnen etwas Auffallendes, etwas Ausserordentliches. Es wäre deshalb eine grobe Missachtung jeden Sprachgebrauchs, hier an eine bloss uneigentliche, figürliche Bedeutung des vermittelst der drei Epitheta besonders hervorgehobenen Objectes zu denken.

Vornehmlich weist das Wörtlein „selbst“, in dieser Weise einer Sache angehängt, stets auf eine gewisse vollständige Identität¹ hin. Nie würde es jemanden einfallen, bei Dingen, die mit einem andern Gegenstande nicht völlig identisch sind, vielmehr nur die Aufgabe haben, letztern äusserlich zu versinnbilden, das Epitheton „selbst“ beizufügen, so z. B. von dem Porträt eines Königs zu erklären, es sei der König selbst.

Eine treffliche Bestätigung hierfür bietet uns der heilige Kirchenlehrer, wenn er ausruft: „Berühren also auch wir den Saum seines Gewandes, oder vielmehr, wenn wir wollen, besitzen wir ihn selbst ganz und vollständig. Sein Leib liegt nämlich jetzt vor uns; nicht nur sein Kleid, sondern sogar sein Leib, so dass wir ihn nicht nur berühren, sondern auch geniessen und uns damit sättigen können. Nahen wir uns deshalb mit Glauben, ein jeder seine Krankheit vortragend. Denn wenn jenen, welche nur den Saum seines Gewandes berührten, so grosse Kraft zu theil wurde, um wie viel mehr werden diejenigen erlangen, die ihn selbst ganz besitzen!“²

¹ Cf. La Perpétuité l. c. p. 426.

² Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507: ὅλον αὐτὸν ἔχομεν . . . οἱ ὅλον αὐτὸν κατέχοντες. Cf. Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203, wo von

3. Bemerkenswerth ist bei Chrysostomus wie bei den übrigen Vätern das Bestreben, durch eine Menge verschiedenster Redewendungen und entsprechender Attribute die tiefste Ehrfurcht und eine heilige Scheu gegenüber der heiligen Eucharistie zum Ausdruck zu bringen, um auch in den Zuhörern das tiefste Gefühl der Verehrung zu erregen. Er „kann überhaupt nicht Worte finden, um von dem heiligen Abendmahle erhaben genug zu schreiben“¹. Am häufigsten gebraucht von den Vätern überhaupt werden die Epitheta: „voll heiligen Schauers, heiligen Schauererweckend, furchtbar oder ehrwürdig“². Entnommen von dem heiligen Schauer, welchen die Mysterien nothwendigerweise den Gläubigen und selbst den Engeln³, die unsichtbar das heilige Sacrament umgeben, einflößen, gelten die genannten Adjective im allgemeinen als specifisch⁴ für die Eucharistie und kehren so ziemlich in sämtlichen eucharistischen Erörterungen unseres heiligen Kirchenvaters immer wieder.

So z. B. nennt er das heilige Sacrament gerne einen „Tisch voll heiligen Schauers“⁵, „die furchtbaren Mysterien“⁶, „die schauererregenden Mysterien“⁷, „die göttlichen Mysterien“⁸, „einen schauererweckenden und göttlichen Tisch“⁹, „Geheimnisse, die Ehrfurcht und Zittern erheischen“¹⁰, „unaussprech-

dem blutflüssigen Weibe gesagt wird, „dass sie nicht ihn selbst, sondern nur das ihn umgebende Gewand berührte“.

¹ Schnappinger S. 107.

² φοβρός, φοβρώδης, φοβερός.

³ Die Adjective sind abgeleitet von φρίττειν, Schauer empfinden. Ein treffendes Beispiel ist folgendes: ὅπερ ἄγγελοι βλέποντες φρίττουσι, Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743. Der Stamm von φοβερός ist φόβος, Furcht, Scheu.

⁴ Vgl. Oswald S. 392 und Hurter p. 589.

⁵ Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370.

⁶ Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331; Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 199.

⁷ Hom. 18 in 2 Cor., ibid. col. 527: τὰ φοβρώδέστατα μυστήρια; cf. Ca-tech. 2 ad illuminandos, Migne XLIX, 234; Hom. 27 in 1 Cor., ibid. col. 229.

⁸ Hom. in sanctum Pascha, Migne LII, 769.

⁹ Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne II, 360: φοβρὴ καὶ θεία τράπεζα.

¹⁰ Ibid. col. 392.

liche Mysterien“¹, die unaussprechlichen und furchtbaren Geheimnisse“². Specieller sodann wird die Eucharistie bezeichnet als „ein Becher voll heiligen Schauers“³, als „der furchtbare und schauererregendste Kelch“⁴, als „das schauererweckende Blut“⁵, als „das kostbare Blut“⁶. Nicht begnügt sich der heilige Vater damit, dem eucharistischen Mysterium einfach das Attribut „heilig“ beizulegen, es begegnen uns auch, was jedenfalls mit unserem Sprachgebrauch am meisten übereinstimmt, die Ausdrücke „der allerheiligste Leib“⁷ und „das heiligste Blut Christi“⁸.

Den Höhepunkt erreicht aber die so mannigfaltige Ausdrucksweise unseres heiligen Kirchenlehrers offenbar dann, wenn er die Eucharistie als das höchste aller christlichen Geheimnisse aufgefasst wissen will, welchem an Erhabenheit nichts an die Seite gestellt werden kann, und das jede menschliche Schätzung und Würdigung bei weitem übersteigt. Unser Sacrament gilt ihm als „das Wunder der Mysterien“⁹, als „das werthvollste aller Güter“¹⁰, als ein Mahl, „welches alles an Würde um vieles überragt“¹¹, als „das Allerkostbarste“¹² im Himmel und auf Erden, das dem-

¹ Hom. 34 in 1 Cor., *ibid.* col. 288.

² Catech. 2 ad illuminandos, *ibid.* col. 234: τὰ ἀπόρρητα καὶ φρικτὰ μυστήρια.

³ Catech. 1, *ibid.* col. 223.

⁴ Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 199: τὸ ποτήριον τὸ φοβερὸν καὶ φρικτωδέστατον.

⁵ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 746.

⁶ De sacerdot. l. 3, c. 4, Migne XLVIII, 642; Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 124: τίμιον αἷμα.

⁷ Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 743: τὸ πανάγιον σῶμα.

⁸ Epist. ad Innoc. Episc., Migne LII, 533: τὸ ἀγιώτατον αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

⁹ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260: τὸ θαῦμα τῶν μυστηρίων.

¹⁰ Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 739: τὸ κερφαλαίον τῶν ἀγαθῶν.

¹¹ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 229: πολὺ τὴν ἀπάντων ὑπερβαίνουσα ἀξίαν.

¹² Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 205: τὸ πάντων τιμιώτερον.

nach, wie der Heilige noch ausdrücklich bemerkt, „bei weitem vorzüglicher ist als die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung“¹.

Fragen wir nun, welches für ihn der innere Grund ist, mit Aufbietung der ganzen Macht seiner glänzenden Beredsamkeit eine solche Fülle der ausgesuchtesten Bezeichnungen für die heilige Eucharistie in Anwendung zu bringen, so gibt es für jeden Unbefangenen, wie auch Protestanten zugestehen, nur eine Antwort: „wegen des Geheimnisses, das sie birgt“². Der unsichtbare Inhalt des heiligsten Altarsacramentes soll gemäss einer natürlichen Scheu und Ehrfurcht, die auch heutzutage noch allenthalben geradeso bei den wahren Verfechtern der realen Präsenz zu erkennen ist, vermittelt der verschiedenartigsten Benennungen und Redewendungen umschrieben oder nur angedeutet werden. Der ganze Charakter der angeführten Bezeichnungen weist jedoch mit Nothwendigkeit auf die wahre und wirkliche Gegenwart dessen hin, der da den Inhalt der Eucharistie ausmachen soll. Es wäre nämlich höchst absurd, ein einfaches Symbol Christi, ein blosses Bild desselben, mit solch glänzenden und einzig dastehenden Ausdrücken auszuzeichnen, wie Chrysostomus es in so ausgedehnter Reichhaltigkeit gethan, oder es gar zu charakterisiren als das Gott dem Herrn selbst „Allerkostbarste“³. Denn am allerwenigsten kann gerade dieses letzte Epitheton irgend welchem Wesen oder Objecte zuerkannt werden, als einzig und allein Christus selbst, des ewigen Vaters ewigem Sohne.

4. Obige, wie auch die meisten unserer folgenden Ausführungen könnten vielfach eine Bestätigung oder eine Ergänzung und Erläuterung erfahren aus der „unter dem Namen

¹ Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 372; cf. Catech. 1 ad illuminandos, ibid. col. 223.

² Steitz X, 460. Vgl. ebd. S. 461.

³ Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 332.

des Chrysostomus“¹ in der theologischen Literatur überlieferten Liturgie².

Zwar sind im allgemeinen derartige Beweise, den altchristlichen Liturgien entnommen, was ihre Bedeutung für das katholische Dogma betrifft, gewiss nicht zu unterschätzen. Ergibt sich doch nach dem bekannten Satze des Papstes Cölestin I.: „Legem credendi lex statuit supplicandi“, die Glaubensnorm mit Sicherheit aus der Gebetsform. Daher werden auch die Liturgien mit Vorliebe bezeichnet: „Goldgruben“ für die Glaubenslehre.

Aber es steht fest, dass die „sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus“³ denselben keineswegs ausschliesslich zum Verfasser hat⁴. Es kann höchstens so viel behauptet werden, dass Chrysostomus als Patriarch von Konstantinopel die dort gebräuchliche Liturgie abkürzte und dass in der uns erhaltenen Gestalt Zusätze sich finden, die nicht von ihm stammen⁵. Probst erachtet jedoch in seinem neuesten Werke eine Abkürzung der Liturgie von seiten des Chrysostomus als „sehr unwahrscheinlich“⁶, während er anderseits eben jene Annahme „eine alte und weitverbreitete Ueberlieferung“⁷ nennt, die sich hauptsächlich auf das Zeugniß von Proklus⁸ stützt, eines der Nachfolger unseres Bischofs.

¹ Migne LXIV, 60: „Liturgiam nomine Chrysostomi“.

² Bei Migne LXIII, 901. 902 führt dieselbe den Titel: *Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*.

³ Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI, 1633.

⁴ Martin tom. II, c. 24, p. 246 sagt: Chrysostôme n'est donc pas l'auteur d'une liturgie nouvelle. Cf. Ceillier p. 632. Du Pin p. 38. Tillemont p. 130. Bardenhewer S. 319.

⁵ Cf. Bessarion p. 504. Martin ibid.

⁶ Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 204.

⁷ Ebd. S. 413.

⁸ Cf. La Perpétuité tom. II, l. 6, c. 12, p. 691. Probst (Antioch. Messe S. 254) gibt der Ansicht Raum, dass Chrysostomus nach Angabe des Proklus die konstantinopolitanische Messe abgekürzt habe. Proklus, gest. 447, berichtet dies in seiner Schrift: *Περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας λόγος*.

Mag nun dem sein, wie ihm wolle; jedenfalls gibt uns die den Namen unseres Autors tragende Liturgie nicht in höherem Masse den Glauben speciell des hl. Chrysostomus wieder, als vielmehr direct denjenigen der ganzen damaligen Zeit, soweit wenigstens die betreffende Messordnung in Gebrauch war. Und da sämtliche altchristliche Liturgien nur in unwesentlichen Dingen voneinander abweichen — die eine oder die andere irgend einen Punkt weiter ausführt oder in besonders zutreffender Form gibt —, also im grossen und ganzen übereinstimmen, repräsentirt sich in unserer Liturgie der Glaube der alten Kirche überhaupt. Wir werden uns deshalb darauf beschränken, bloss wenn es zum Zwecke einer lichtvollern und completen Darstellung als nothwendig erscheint, auf gewisse liturgische Gebete und Riten, soweit sie sich auch sonst finden, zurückzugreifen.

5. Eine bemerkenswerthe Institution der ersten christlichen Jahrhunderte, die sogen. Arcandisciplin, muss hier noch erwähnt werden, da sie von jeher als ein den Glauben der alten Kirche an die reale Gegenwart bestätigendes Moment gegolten hat. Unter der Arcandisciplin versteht man „jene eigenthümliche Einrichtung der ältesten Kirche, nach welcher die Mysterien des christlichen Glaubens und Cultus vor den Katechumenen und Ungläubigen sorgfältig geheim gehalten und verschwiegen wurden. Insbesondere wurde die Lehre von der Eucharistie und die gottesdienstliche Feier dieses Mysteriums vor den Ungetauften verborgen und nicht einmal die Katechumenen, geschweige die Heiden und Juden, durften bei demjenigen Theile des christlichen Cultus, der sich darauf bezog, zugegen sein“¹.

Dass eine solche Arcandisciplin auch noch zu den Zeiten des hl. Chrysostomus zu Recht bestand, mit dessen Wissen und Willen und von ihm selbst beobachtet wurde, bezeugt er aufs deutlichste an einer beträchtlichen Anzahl von Stellen.

¹ Döllinger S. 12.

Er führt die genannte alte Kirchenregel auf die Worte des Herrn bei Matth. 7, 6 zurück: „Gebet das Heilige nicht den Hunden, und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine hin.“ Diese Ermahnung Christi gilt ihm offenbar als ein förmliches Gesetz¹, wenn er sagt: „Nun hat Christus diesen Befehl in Form einer Anweisung gegeben². Wir aber haben aus eitler Ruhmessucht und verkehrtem Ehrgeiz die fragliche Anordnung über Bord geworfen, indem wir verkommene, ungläubige und mit tausend Lastern behaftete Menschen ohne weiteres und ohne vorhergegangene Prüfung in die Kenntniss der heiligen Mysterien einweihen, indem wir ihnen völlig die Dogmen enthüllen, bevor wir uns genau ihrer Gesinnung versichert haben, indem wir solche, die noch nicht für würdig gehalten werden können, die Vorhellen zu schauen, schleunigst in das Allerheiligste einführen. Daher kommt es, dass so viele Eingeweihte wieder abfallen und unzählige Schandthaten begehen.“³

Mit Recht erachtet es deshalb Chrysostomus für „ein grosses Uebel, allen ohne Unterschied die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren“⁴, nicht nur wegen der Wahrscheinlichkeit der Profanation und „nutzloser Vernünfteleien“⁵, denen das Heilige infolge der Mittheilung an Uneingeweihte oder noch nicht genügend Vorbereitete bei deren geistiger Unreife⁶ preisgegeben werde; es ist auch für beide Theile die Gefahr des geistigen Verderbens vorhanden, da auf einem derartigen Beginnen die strafende Hand Gottes ruht. Es kann nämlich

¹ In hom. 7 in 1 Cor., Migne LXI, 56, sagt Chrysostomus mit Bezug auf Matth. 7, 6: *προσεταιρήμεν*.

² *Ἐν προστάγματος τάξει τὴν ἐντολὴν δέδωκεν*. So erklärt der Heilige auch anderswo: *οὐ γὰρ ὁ θεὸς ἐπὶ τῶν ἀμυήτων ἐκκαλύπτει πάντα* — „Es ist ja nicht erlaubt, vor den Uneingeweihten alles zu enthüllen“. Hom. 18 in 2 Cor., Migne LXI, 527.

³ De compunctione, ad Demetrium l. I, 6, Migne XLVII, 402.

⁴ Hom. 16 in Genes., Migne LIII, 128: *τοσοῦτόν ἐστι κακόν, ἀπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε πᾶσιν ἐκκαλύπτει τὰ θεία μυστήρια*.

⁵ Hom. 7 in 1 Cor., *ibid.* col. 55: *λογισμοὶ περιττοί*.

⁶ Cf. Hom. 23 in Matth., Migne LVII, 311.

leicht der Aergerniss Nehmende auch diejenigen, die ihm die heiligen Mysterien enthüllt haben, mit sich „in die Tiefe des Abgrundes“¹ ziehen, zumal, wie der heilige Kirchenlehrer noch ferner hervorhebt, es für die letztern nichts weniger „als eine Herabwürdigung des Evangeliums, einen Verrath und einen Vertrauensbruch bedeutet, die hohe Ehre, die Bevorzugung, welche ihnen als Freunden Gottes zu theil geworden, dadurch zu missbrauchen, dass sie das Heilige den Hunden und Schweinen vorwerfen“².

Aus der gegebenen Darlegung geht hervor, wie hoch und heilig das Gesetz der Geheimhaltung in den Augen des heiligen Kirchenvaters dagestanden. Es lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, wie sehr ihm selbst die Beobachtung der von ihm so warm vertheidigten Arcandisciplin am Herzen gelegen sein mag. So z. B. erklärt er bei Gelegenheit einer Erörterung über das heilige Sacrament der Taufe: „Zwar wünschte ich, offen und deutlich über dies Thema zu sprechen, wage es aber nicht wegen der Anwesenheit solcher, die noch nicht eingeweiht sind³. Diese erschweren uns nämlich unsere Auseinandersetzung, indem sie uns zwingen, entweder nicht offen zu reden oder ihnen andernfalls die Geheimnisse kundzuthun. Jedoch will ich versuchen, soweit es mir möglich ist, mich euch in etwas verhüllten Worten verständlich zu machen.“⁴

Es fällt nicht schwer, zu erkennen, wie unter den durch das Siegel des Geheimnisses⁵ geschützten Glaubenswahrheiten

¹ Hom. 16 in Genes., ibid.

² Hom. 7 in 1 Cor., ibid.

³ *Διὰ τοὺς ἀμύητους.*

⁴ Hom. 40 in 1 Cor., Migne LXI, 348: *συνεστιασμένως.*

⁵ Ein treffliches Beispiel bietet uns auch der ältere Zeitgenosse des Chrysostomus, der hl. Cyrillus von Jerusalem, in seinen Katechesen, von denen die 18 ersten, da vor den Katechumenen gehalten, nichts Näheres über den Inhalt und die Feier der heiligen Eucharistie erwähnen. Die fünf letzten dagegen, die sogen. mystagogischen, sind an die Neugetauften gerichtet und geben denselben eingehende Belehrung über jene Heilswahrheiten, welche der Arcandisciplin unterlagen, darunter in der 22. und 23. Katechese über das eucharistische Mysterium.

die heilige Eucharistie einen ganz besonders hervorragenden Platz einnimmt. Denn bei Besprechung keines andern Mysteriums bedient sich Chrysostomus so häufig einer offenbar vorsichtigen Zurückhaltung, das eine Mal mehr, das andere Mal wieder etwas weniger, wie bei der Behandlung des Altarsacramentes. In einer grossen Anzahl von Homilien, da der heilige Redner Ungetaufte unter seinen Zuhörern hatte, beschränkte er sich bei seinen eucharistischen Ausführungen auf blossе Andeutungen, die nur von den Eingeweihten verstanden werden konnten, ohne dass jedoch infolgedessen bei der ungeheuern Menge des uns zu Gebote stehenden anderweitigen Stoffes im grossen und ganzen die ausgesprochene Lehrmeinung unseres Vaters betreffs der verschiedenen eucharistischen Fragen an Klarheit und Bestimmtheit Schaden litte.

So finden wir die bekannte¹ Formel: „Es verstehen die Eingeweihten das Gesagte“², mit der unser Autor gewöhnlich ein zu den Gegenständen der Arcandisciplin gehöriges Thema abubrechen wusste, gerade bezüglich der Eucharistie sehr häufig, weshalb auch Steitz bemerkt: „Kaum hat sich ihrer — dieser Formel — ein Schriftsteller so oft bedient wie Chrysostomus.“³

So z. B. schreibt er: „Bedenke, wo der Wein nützlich geworden ist, und zittere, o Mensch! Denn durch ihn werden uns die Güter unseres Heiles vermittelt. Es verstehen die Eingeweihten das Gesagte.“⁴ Die Verheissung des sterbenden Jakob: „Sein Kleid wäscht er im Weine, im Blute der Trauben seinen Mantel“ (1 Mos. 49, 11), interpretirt der Heilige kurz

¹ Diese Formel wendet schon Origenes in seinen Homilien an. Siehe Döllinger S. 14. Klee, Dogmengeschichte S. 238.

² Ἰσαὶν οἱ μεμνημένοι τὸ λεγόμενον oder τὰ λεγόμενα. Ausser der meistens gebrauchten Bezeichnung οἱ μεμνημένοι findet sich auch noch: οἱ μυσταγωγούμενοι, οἱ μύσται, οἱ πιστοί. Im Gegensatze hierzu steht: οἱ ἀμόητοι.

³ Steitz X, 461. Cf. La Perpétuité tom. III, l. 7, c. 2, p. 469.

⁴ Hom. 29 in Genes., Migne LIII, 265.

folgendermassen: „Sieh, wie er uns das ganze Mysterium hier andeutete. Es wissen die Eingeweihten, was unter diesen Worten zu verstehen ist.“¹ An andern Stellen spricht er sich in ähnlicher Weise, die Arcandisciplin wärend, aus: „Die Eingeweihten kennen die Kraft dieses Kelches. Ihr (die Katechumenen) werdet sie nunmehr bald kennen lernen.“² „Die Zunge ist das Glied, vermittelt dessen wir die schauererregende Opferspeise in uns aufnehmen. Es verstehen die Gläubigen, was ich meine.“³ „Die Eingeweihten verstehen das Gesagte; sie wissen, was hier das Brod und was der Kelch ist.“⁴

Offenbar tritt an allen diesen Texten⁵ die Intention des heiligen Lehrers zu Tage, in dunkeln Ausdrücken zu seinen Zuhörern zu sprechen, damit nicht alle den innern, wahren Kern der vorgetragenen Gedanken erfassen könnten, weshalb er auch bisweilen mit Ausschluss aller übrigen Anwesenden mit Emphase bloss die Eingeweihten noch besonders ermahnt, „auf seine Worte zu achten“⁶.

Dadurch gibt er deutlich zu erkennen, dass unter der äussern Erscheinung des sogen. Brodes und Weines etwas verborgen ist, ein höherer, unsichtbarer Inhalt, dessen nähere Kenntniss den Ungetauften vorenthalten werden soll. „Hätten freilich“, schliesst Döllinger gewiss mit Recht, „die ersten Christen im Abendmahle nichts als Zeichen des Leibes und Blutes Christi gesehen, so wäre eine so sorgfältige Verheimlichung einer sehr einfachen, natürlichen Sache ganz zwecklos gewesen.“⁷

¹ Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 575.

² Catech. 1 ad illuminandos, Migne XLIX, 223.

³ Expos. in Ps. 140, Migne LV, 433.

⁴ Hom. Non esse ad gratiam concion., Migne L, 653: Ἰσασιν οἱ μεμνημένοι τὰ λεγόμενα, καὶ τίς μὲν ὁ ἄρτος, τί δὲ τὸ ποτήριον.

⁵ Cf. ferner: Hom. 1 de sancta Pentecoste, Migne L, 458; Hom. 27 in Genes., ibid. col. 251; De prophet. obscuritate II, Migne LVI, 182; Hom. 36 in 1 Cor., Migne LXI, 313; Hom. 6 in 1 Tim., Migne LXII, 580.

⁶ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260: οἱ δὲ μεμνημένοι παρακολούθειν τῷ λεγόμενῳ.

⁷ Döllinger S. 12.

Andererseits hindert die Arcandisciplin den hl. Chrysostomus bisweilen auch nicht, trotz der Anwesenheit Uneingeweihter das fragliche eucharistische Object sogar mit seinem eigentlichen Namen zu nennen, indem er in seinen Andeutungen so weit gehen zu dürfen glaubt, dass er die Eucharistie ausdrücklich Christi Fleisch und Blut nennt.

So sind Bemerkungen wie die folgenden¹ in unseres Vaters Homilien nicht gerade selten: „Es sollen die Eingeweihten dies hören. Wenn du gespeist werden sollst, so schont er selbst seines eigenen Fleisches nicht; will er dich tränken, so versagt er dir sein Blut nicht und gibt dir dies alles gerne und bereitwillig.“² „Die Eingeweihten wissen es: durch Wasser werden wir wiedergeboren, durch Blut und Fleisch genährt.“³

Aus diesen letztern Stellen erhellt, dass der heilige Patriarch den Begriff der Arcandisciplin, so sehr er auch oben für eine strenge Beobachtung und gewissenhafte Heilighaltung der alten Kirchenregel eingetreten, in einem weiter gehenden Sinne⁴ genommen hat als andere Väter, wie dies z. B. der Vergleich mit der für die vorliegende Frage charakteristischen Aeussderung des hl. Epiphanius kundthut: „Welches waren die Worte, die unser Herr beim letzten Abendmahle sprach? Er nahm etwas Gewisses in die Hand und sagte: Dies ist das und das.“⁵

Doch ist zu beachten, dass eine solch gelindere Auffassung der Arcandisciplin von seiten des hl. Chrysostomus nur insofern zur Geltung gelangt, als es sich um die persönliche, mündliche Geheimhaltung des eucharistischen

¹ Vgl. auch: Hom. de beato Philogonio VI, Migne XLVIII, 753; Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 530; Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 125.

² Hom. in illud: Vidua eligatur, Migne LI, 337: *ὁὐδὲ τῆς σαρκὸς φεῖδεται τῆς ἑαυτοῦ . . . οὐδὲ τοῦ αἵματος φεῖδεται.*

³ Hom. 85 in Io., Migne LIX, 463: *Ἰσασι οἱ μυσταγωγούμενοι· δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι.*

⁴ Vgl. Probst, Antioch. Messe u. s. w. S. 260, Anm. 2.

⁵ *Τοῦτό μου ἐστὶ τὸδε.*

Mysteriums beim Vortrag der Homilien handelt. Dagegen will er das liturgische Gesetz, dass bei der gottesdienstlichen Feier der heiligen Eucharistie, der „Messe der Gläubigen“, keinem Ungetauften die Anwesenheit gestattet werden solle, in seinem vollen Umfange gewahrt und aufrecht erhalten wissen¹. Deshalb beklagt er sich in seinem bekannten Briefe an Papst Innocenz auch bitter, dass unter den Soldaten, welche bei einem Aufstande zu Konstantinopel in die Kirche eindrangen und das dortselbst aufbewahrte Allerheiligste sahen, „sich sogar einige befanden, die nicht getauft waren“².

§ 2. Schriftbeweis.

Die vorzüglichste und kräftigste Begründung für die christlichen Glaubenswahrheiten findet Chrysostomus stets in der Heiligen Schrift, in Gottes Wort. Er vertiefte sich in sie, um aus ihr seine Glaubenslehre zu schöpfen und auszubilden. Die Bibel, auf Anregung und unter Leitung des Heiligen Geistes geschrieben³, gilt ihm mehr, als wenn ein Verstorbener von den Todten auferstände oder ein Engel vom Himmel zur Belehrung herunterkäme. „Denn der Gebieter der Engel, der Herr der Lebenden wie der Abgeschiedenen selbst hat uns jene als Richtschnur gegeben.“⁴

So stützt sich der heilige Lehrer insbesondere in seinen eucharistischen Ausführungen auf die Heilige Schrift als auf die Grundlage des Dogmas. Kaum irgend eine Stelle des Neuen oder des Alten Testaments, die auf das Geheimniss der Eucharistie sich beziehen könnte, wird sich finden, die nicht von unserem grossen Exegeten und Redner, sei es als Ausgangspunkt für weitere Erörterungen oder zur eingehen-

¹ Siehe die verschiedenartige Erwähnung dieses altkirchlichen Ritus Kap. IV und V.

² Epist. ad episc. Innoc., Migne LII, 533: ἀμύητοι ἦσαν.

³ Hom. 21 in Genes., Migne LIII, 175. Ueber die Bedeutung der Heiligen Schrift bei Chrysostomus spricht sich näher aus Kihn S. 101—106.

⁴ De Lazaro concio IV, Migne XLVIII, 1010.

dem Beleuchtung des betreffenden Zusammenhangs ausgiebig verwerthet wäre, ohne dass er sich jedoch zu einem systematischen Schriftbeweis herbeiliess.

I. Typen.

Die Erörterungen des hl. Chrysostomus über die alttestamentlichen Vorbilder der Eucharistie sind abhängig von seiner Auffassung über das Verhältniss zwischen dem Alten und Neuen Bunde überhaupt, die in den drei Punkten gipfelt: a) Zwischen dem Alten und Neuen Testamente herrscht die grösste Einstimmigkeit und Harmonie. b) Die Einheit des Alten und Neuen Testamentes ist nicht Einerleiheit¹. c) Evangelium und Neues Testament sind weit erhaben über das Alte Testament.

Die Harmonie zwischen Altem und Neuem Bunde zeigt sich zunächst darin, dass Gott der Urheber beider² ist und dass er ausschliesslich in deren beiderseitige Wechselbeziehungen den Bestand und den Verlauf der ganzen göttlichen Heilsordnung gelegt hat. „Der Gott, der den Neuen Bund eingesetzt, der nämliche hat auch den Alten gegeben.“³ „Der- selbe Geist, der in jenem gesprochen, redet auch in diesem.“⁴ Wie tief und innig Chrysostomus dieses harmonische Verhältniss, dessen er noch an einer ganzen Reihe von Stellen in der verschiedenartigsten Weise Erwähnung thut, auffasst, gibt er schon im äussern Ausdruck zu erkennen, indem er

¹ Im Gegensatz zu Origenes, dem hervorragendsten Verfechter der alexandrinischen Auffassung; s. Kihn S. 170.

² Chrysostomus musste dieses Moment besonders betonen, wie dies schon Irenäus, vornehmlich bei Beginn seines 4. Buches *Adversus haereses*, und andere Väter gethan, weil die Gnostiker und Manichäer behaupteten, der Gott des Alten Bundes sei ein anderer als der des Neuen.

³ *Hom. de verbis Apostoli: Habentes eundem Spiritum*, II, Migne LI, 284. Cf. *Hom. 6 de poenitentia*, Migne XLIX, 319—321; in dictum Pauli: *Nolo vos ignorare*, Migne LI, 245; *Oratio I de mundi creatione*, Migne LVI, 433; *Hom. 14 in Io.*, Migne LIX, 95.

⁴ *Expos. in Ps. 115*, Migne LV, 321.

dasselbe mit Vorliebe als „eine enge Verwandtschaft“¹ bezeichnet. Ungleich wichtiger jedoch, speciell für unsere Abhandlung, ist der vorhin an dritter Stelle angegebene Vergleichungspunkt, dass das Neue Testament weit erhaben ist über das Alte, dass, wie der heilige Lehrer sagt, „der Neue Bund dem Alten nicht entgegen ist, sondern nur insofern von ihm verschieden, als er ihn an Herrlichkeit und Glanz, an Erhabenheit der Gnadengeschenke weit übertrifft“², da „jener vollkommen, dieser aber unvollkommen ist“³.

Mit diesen beiden Merkmalen der Gleichheit oder vielmehr Aehnlichkeit einerseits und der überragenden Verschiedenheit anderseits ist zugleich der Begriff eines Typus gekennzeichnet. Denn als solcher tritt uns überall bei unserem Vater der Alte Bund samt seinen Einrichtungen und Gesetzen religiöser und hierarchischer Natur, entsprechend der thatsächlichen Zweckbeziehung zum Neuen Bunde, gegenüber. Ersterer ist nur der Schatten, das Vorbild⁴, der Neue dagegen Wirklichkeit und Wahrheit, oder: „Das Alte Testament verhält sich zum Neuen wie Vorbereitung und Verheissung zur Ausführung und Erfüllung.“⁵

¹ Hom. 15 in 1 Cor., Migne LXI, 125: *συγγένεια*. Hom. 6 de poenitentia, Migne XLIX, 320; Sermo 4 in Genes., Migne LIV, 594; Hom. 7 in Rom., Migne LX, 441: *συμφωνία*. Hom. 11 contra Anomaeos, Migne XLVIII, 799: *σύμφωνος*. Cf. Sermo 1 in Genes., Migne LIV, 583; De verbis Apostoli: Habentes eundem spiritum 2, Migne LI, 282.

² Hom. 11 de Eleazaro et septem pueris, Migne LXIII, 528.

³ Hom. 13 in Hebr., *ibid.* col. 101.

⁴ Es sei hier bemerkt, dass Chrysostomus nach der Erklärungsmethode der antiochenischen Schule beim Alten Testamente überhaupt, sowie besonders auch bei den einzelnen Vorbildern den geschichtlichen, d. h. den Literalsinn aufrecht erhält und als Grundlage voraussetzt, daneben, aber erst in zweiter Linie, als den allegorisch-mystischen Sinn eine höhere, anagogische, typische Bedeutung statuirt. Charakteristisch für eine solche Schriftinterpretation des Heiligen sind besonders die Stellen: Hom. 61 in Genes., Migne LIV, 528; Expos. in Ps. 46, Migne LV, 209; De prophet. obscur., Migne LVI, 174. Ausführlich behandelt diese Frage: Kihn S. 113. 122. 128. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI, 1630.

⁵ Kihn S. 108.

Seine ganze Theorie über den typischen Charakter des Alten Bundes hat der Heilige treffend entwickelt bei Erklärung des zehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes in einer längern Ausführung, die Kihn „eine klassische Stelle“¹ nennt. Chrysostomus lässt dortselbst (1 Kor. 10, 1—5) den hl. Paulus das Wort „alle“ deswegen so oft wiederholen, „um die grosse Verwandtschaft zwischen dem Alten und Neuen Testamente anzudeuten und um uns zu lehren, dass das Vergangene das Vorbild und der Schatten des Zukünftigen gewesen“². Und um seinen Zuhörern den innern Unterschied zwischen „Vorbild und Wahrheit“ in populärer Weise verständlicher zu machen, stellt er ihnen im folgenden ein Bild vor Augen, das, ihrem eigenen Gesichtskreise entnommen, mit Klarheit und Fasslichkeit die Anschauung des Redners kundgibt. „Was ist also der Schatten und was die Wahrheit?“³ fragt er. „Wollen wir als Beispiel ein Bildniss anführen, wie es die Maler zu entwerfen pflegen. Du hast gewiss schon oft ein Gemälde, auf welches das Bild des Kaisers gemalt werden sollte, mit himmelblauer Farbe überstrichen gesehen. Du konntest bemerken, wie der Maler weisse Linien darauf zieht und den Kaiser, den kaiserlichen Thron, die Pferde, die Trabanten und die überwundenen Feinde abzeichnet. Wenn nun dies so abgezeichnet und entworfen ist, so ist dir das Ganze zwar noch nicht vollständig bekannt, aber auch nicht völlig unbekannt. Du siehst in dunkeln Umrissen, dass ein Mensch und ein Pferd gemalt werden sollen. Aber wie der Kaiser, wie das Pferd, die auf dem Gemälde zur Darstellung gelangen werden, genau aussehen, das erkennst du so deutlich noch nicht, bis die Wahrheit der Farben hinzukommt und den Anblick deutlicher und heller macht. Wie du nun bei dem Gemälde, ehe die Wahrheit der Farben aufgetragen, nicht zu hohe Anforderungen stellst, son-

¹ Ebd. S. 114.

² Συγγένεια — τύπος — σκιά.

³ Τί ποτ' οὐν ἐστὶ σκιά, τί δὲ ἀλήθεια.

dern mit der Zeichnung zufrieden bist, wenn du nur eine dunkle Erkenntniss des Ganzen gewinnst, in ähnlicher Weise musst du auch über das Verhältniss des Alten und Neuen Testaments urtheilen. Du darfst nicht verlangen, dass im Vorbild bereits alle Vollkommenheit und Wahrheit enthalten sei. Denn nur dann werde ich dir klar machen können, worin die Verwandtschaft zwischen dem Alten und Neuen Bunde besteht. . . . Das Vorbild darf der Wahrheit¹ nicht allzu unähnlich sein; sonst ist es kein Vorbild. Ebenso wenig darf das Vorbild der Wahrheit vollkommen gleich² sein; sonst wäre es die Wahrheit selbst. Es muss vielmehr in einem bestimmten Verhältniss bleiben, nicht alles besitzen, was der Wahrheit eigen ist, aber auch nicht alles entbehren. Denn besässe es alle Vorzüge wie letztere, dann wäre es die Wahrheit selbst. Hätte es aber gar nichts mit der Wahrheit gemeinsam, so könnte es nicht den Namen ‚Vorbild‘ tragen. Es muss ihm also ein gewisser Antheil von der Wahrheit zukommen; aber ein anderer Theil muss der Wahrheit allein vorbehalten bleiben. Verlange demnach nicht von mir, dass ich dir im Alten Bunde alles zeige, was dir im Neuen begegnet; sondern wenn du nur einige dunkle Umrisse siehst, dann gebe dich zufrieden.“³

Die hier im allgemeinen von unserem heiligen Lehrer aufgestellten Principien über das Verhältniss der beiden Testamente⁴, über Vorbild und Wahrheit überhaupt, werden

¹ Τύπος — ἀλήθεια.

² Cf. Hom. 61 in Genes., Migne LIV, 529.

³ In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 247. 248. Den hier angezogenen treffenden Vergleich finden wir noch ferner: Hom. 14 in Io., Migne LIX, 93; Hom. 10 in Phil., Migne LXII, 257; Hom. 12 in Hebr., Migne LXIII, 98; Hom. 17 in Hebr., ibid. col. 131.

⁴ Cf. Contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus, Migne XLVIII, 827; Hom. 2 in Matth., Migne LVII, 26; Hom. 7 in 2 Cor., Migne LXI, 447; Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 112; Hom. 17 in Hebr., ibid. col. 130; Hom. 19 in Hebr., ibid. col. 139; Hom. 32 in Hebr., ibid. col. 219 κτλ.

uns nun im folgenden als Grundlage und Ausgangspunkt dienen, um im einzelnen darzulegen, inwiefern er speciell in den von ihm vorgeführten eucharistischen Typen einen ausgesprochenen Beweis erblickt für die reale Gegenwart des wahren Leibes und wahren Blutes Christi im heiligsten Sacramente.

Denselben Grundsatz, welchen Chrysostomus an seinem apostolischen Lehrmeister¹, dem hl. Paulus, rühmt, hat er auch zu dem seinigen gemacht: „Er sucht immer aus dem Vorbilde die Wahrheit und aus dem Vergangenen das Gegenwärtige glaubhaft zu machen.“² „Denn die Wahrheit“, erklärt er, „werden wir alsdann erst recht erkennen, wenn wir die Vorbilder verstanden haben.“³ „Wie in einem Schattenrisse wurde das Zukünftige durch das Frühere deshalb vorgebildet, damit es geglaubt würde, wenn es erschiene.“⁴ Solche Aussprüche des heiligen Kirchenvaters geben uns darüber Aufschluss, warum er in seiner lehrenden Thätigkeit so oft auf das Alte Testament zurückgreift und so gerne bei Erörterung der Eucharistielehre die Typen derselben vorführt. Es war ihm, dem erfahrenen, praktischen Seelenhirten, eine derartige Benutzung ein untrügliches Mittel, um das Verständniss jenes hohen Geheimnisses seinen Zuhörern zu erleichtern und die erhabensten Wahrheiten ihnen anschaulicher und glaubwürdiger zu machen. Und gerade deswegen lässt er auch den göttlichen Heiland im sechsten Kapitel des Johannes-evangeliums „des Mannas so häufig Erwähnung thun, um den Unterschied zwischen diesem und der neuen versprochenen Speise hervorzuheben und die Juden zum Glauben zu bringen“⁵.

¹ Inwiefern dieser Ausdruck berechtigt ist, siehe Ackermann S. 61—72.

² Hom. 12 in Hebr., Migne LXIII, 97.

³ Hom. 14 in Io., Migne LIX, 95.

⁴ Hom. 7 in 1 Cor., Migne LXI, 59.

⁵ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 264.

Hierin ist also der Grund zu suchen, weshalb Chrysostomus „das Manna und das Wasser aus dem Felsen“ einer eingehenden Behandlung würdigt. Theils fasst er, gleich Paulus, beide Vorbilder zusammen und führt sie als ein gegenseitig sich ergänzendes Ganzes vor, theils spricht er nach dem Vorgange Jesu selbst¹ wieder von dem Manna allein als Typus der Eucharistie. An die bekannte biblische Stelle (1 Kor. 10, 1—4)² anknüpfend, schreibt er also: „Das erste ist das Vorbild des Taufwassers, das andere das des heiligen Tisches. Denn wie du den Leib des Herrn genieusst, so genossen jene das Manna; und wie du sein Blut trinkest, so tranken jene das Wasser aus dem Felsen. War das, was dort geschah, auch sinnenfällig, so wurde es doch auf eine wundervolle Weise gegeben, nicht nach der Ordnung der Natur, sondern der Gnade, und es nährte nicht nur den Leib, sondern auch die Seele und führte sie zum Glauben. . . . Denn nicht die Natur des Felsen, sagt er, war die Ursache, dass jenes Wasser hervorströmte — sonst hätte ja auch früher solches sich daraus ergiessen müssen —, sondern ein anderer geistiger Fels bewirkte das Ganze, nämlich Christus, der überall bei ihnen war und alle Wunderthaten verrichtete. Darum heisst es auch: ‚der ihnen folgte‘. Siehst du also die Weisheit des Paulus, wie er zeigt, dass Christus der Urheber von beiden ist und wie er so den Typus in die Nähe der Wahrheit rückt? Derselbe, will er sagen, der den Israeliten jenes gegeben, hat auch dieses Mahl eingesetzt; derselbe, der jene durch das Meer geleitet, hat auch dich durch das Taufwasser geführt. Jenen hat er

¹ Ioh. 6, 49. 59.

² „Ich will euch daran erinnern, Brüder, dass unsere Väter alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer gingen, und alle auf Moses getauft wurden in der Wolke und im Meere und alle dieselbe geistige Speise assen, und alle denselben geistigen Trank tranken — sie tranken aus dem geistigen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus“ (1 Kor. 10, 1—4).

Manna und Wasser, dir sein Fleisch und Blut gegeben.“¹

Was wir ausführlich nach Chrysostomus als die zwei charakteristischen Merkmale eines Typus bezeichneten, das finden wir speciell in dem angezogenen Citate vor: nämlich eine gewisse Gleichheit oder vielmehr mannigfache Einstimmigkeit und eine überragende Verschiedenheit. Der heilige Redner stellt es mit Berufung auf die Andeutung des hl. Paulus als das hervorragendste Moment der Aehnlichkeit hin, dass das alttestamentliche Manna und Wasser aus dem Felsen, sowie das heilige Mahl des Neuen Bundes sogar in Bezug auf die Urheberschaft einander gleich seien, indem beide direct von demselben Christus gegeben worden, und legt dann der heiligen Eucharistie weiter unten selbst die Bezeichnung „Manna“ bei.

Allein trotz dieser Aehnlichkeit vermag er es nicht oft genug zu betonen, dass dort im Alten Testamente bloss das Vorbild gefunden werde, hier aber die Wahrheit, die ersteres an Erhabenheit bei weitem übertreffe. „Auch wir haben ein Manna, ja das, was wir besitzen, ist nicht bloss Manna, sondern noch viel mehr als Manna. Ein geistiger Trank, nicht gewöhnliches Wasser, quillt aus dem Felsen hervor.“²

¹ *Καὶ σὺν τοῖς μάννα καὶ ὕδαρ, καὶ σοὶ σῶμα καὶ αἷμα παρέσχε.* Hom. 23 in 1 Cor., Migne LXI, 191. Cf. In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 248. 249.

² Hom. 23 in Eph., Migne LXII, 166. — Aehnlich lautet eine andere Stelle: „Konnte Gott damals die Menschen vierzig Jahre lang ohne Getreide, ohne Ernte, ohne alle andern Hilfsmittel am Leben erhalten, wie viel mehr wird er jetzt vermögen, da er zur Erreichung noch höherer Zwecke auf der Erde erschienen ist? Wenn jenes nur ein Typus war und man dasselbe, nachdem es zur Erde gefallen, ohne jegliche Mühe und Schweiss sammeln konnte, wie sehr wird sich dagegen die neue Speise auszeichnen, da dieselbe zu einem weit wichtigern Zweck, zum Nimmersterben und zum Ewigleben, gespendet wurde!“ (Hom. 47 in Io., Migne LIX, 264.) Ja, der grosse Unterschied zwischen dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen einerseits und unserem heiligen Mahle andererseits gilt dem Heiligen ausdrücklich als einer der Haupt-

Wenn demnach die heilige Eucharistie sich über das Manna erhebt, und zwar um so viel vorzüglicher ist, als die Wahrheit von dem Vorbilde, die Wirklichkeit von dem Schatten¹ sich unterscheidet, wenn Chrysostomus sein Wort: „es sei das Merkmal der Wahrheit, dass sie dem Vorbilde nicht entgegenstehe, es aber an Herrlichkeit und Glanz bei weitem übertreffe“², und umgekehrt, „es müsse der Typus etwas Geringeres enthalten als die Wahrheit, weil er sonst nicht das Vorbild dessen wäre, was in Zukunft geschehen sollte“³, hier in seinem ganzen Umfang zur Geltung bringen will, dann kann ihm unter dieser neutestamentlichen „Wahrheit“ nichts anderes vor Augen schweben als der wirkliche Leib und das wirkliche Blut des Herrn in der Eucharistie. So verlangt es das von dem heiligen Lehrer eingehend geschilderte Verhältniss zwischen Typus und Antitypus. „Denn“, bemerkt Döllinger, „wenn die Eucharistie selbst nur Figur, Bild des Leibes Christi ist, so hat sie vor den alttestamentlichen Bildern wenig voraus; sie kann, selber ein blosser Schatten, nicht als die Wahrheit, als die Erfüllung derselben gedacht werden; ist aber Christus wirklich unter den Abendmahlszeichen verborgen, dann ist es natürlich, das Verhältniss der Sacramente des Alten Bundes zur Eucharistie auf solche Weise auszudrücken, wie es die Väter gethan.“⁴ Nach den Worten des hl. Chrysostomus sind wir sogar berechtigt, in unserem Schlusse noch weiter zu gehen als es hier von Döllinger, allerdings vornehmlich mit Beziehung auf die ältesten Väter, geschah. Denn die oben citirten Stellen lassen erkennen, dass unser Kirchenlehrer dem heiligen Abendmahle, würde er es als blosses Zeichen des göttlichen Leibes

gründe, weswegen der Neue Bund so hoch über dem Alten steht (Expos. in Ps. 46, Migne LV, 210; Hom. 11 in 2 Cor., Migne LXI, 476).

¹ Hom. 46 in Io., ibid. col. 259: τύπος — σκιά.

² In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 248.

³ Hom. 61 in Genes., Migne LIV, 529.

⁴ Döllinger S. 82. 83.

betrachten, nicht nur keinen Vorrang zusprechen könnte vor dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen; er müsste vielmehr sogar den weit höhern Glanz und die hervorragendere Herrlichkeit der letztern vor dem eucharistischen Brode und Weine anerkennen wegen der beiderseitigen, offenbaren Vorzüge¹, mit denen ausgerüstet er Manna und Wasser aus dem Felsen in die äussere Erscheinung treten lässt. Denn beide nennt er deshalb „eine ganz neue und wunderbare Speise und einen wunderbaren Trank“², weil sie auf eine so wundervolle, ausserordentliche Weise den Kindern Israels gewährt wurden. Er rechnet sie aus diesem Grunde ohne Zweifel zu den grössten Wunderthaten des Herrn. Einen ähnlichen wunderbaren Vorgang kann er an der Eucharistie nicht nachweisen, weshalb gewiss hierin dem Vorbilde der Vorzug gebührte. Wenn er nun trotzdem das neutestamentliche Mahl als „etwas Wunderbares“³ rühmt, so geschieht dies offenbar aus keiner andern Ursache, als weil er in Wirklichkeit das in ihm erblickt, was er in unmittelbarem Zusammenhang mit der Bezeichnung einer „wunderbaren“ Sache ausspricht⁴: nämlich den wahren Leib und das wahre Blut Jesu Christi.

Der Annahme einer realen Gegenwart kann keineswegs, wie es vielleicht den Anschein haben könnte, die von unserem Autor nach dem Vorgange des hl. Paulus beliebte Benennung der beiden Vorbilder als „einer geistigen Speise und eines geistigen Trankes“⁵ entgegenstehen. Denn wie wir gesehen, fasst Chrysostomus den Ausdruck „geistig“ nicht in dem Sinne, als ob das Manna und das Wasser aus dem Felsen ihrer Natur und ihrer Wirksamkeit nach geistige und nicht wirkliche Speise und wirklicher Trank gewesen wären. Bei einer solchen Interpretation müsste allerdings der typische

¹ Cf. Bellarmin l. 1, c. 3, p. 188.

² *Τράπεζα καινή και παράδοξος.* ■ *Παράδοξον.*

⁴ In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, ibid.

⁵ 1 Kor. 10, 3. 4: *πνευματικός.*

Charakter beider Objecte auch eine geistige Auffassung der Eucharistie verlangen. Der heilige Lehrer sagt vielmehr wörtlich: „Der Apostel nennt dieses Wasser nicht darum einen geistigen Trank, weil es vielleicht seiner Natur nach geistig war, sondern weil es durch die Art und Weise der Gewährung ein solcher wurde. Es wurde ihnen — den Israeliten — nämlich nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur gegeben, sondern infolge einer ganz besondern Wirksamkeit Gottes, der ihr Führer gewesen.“¹

Ähnlich ist die Behandlung anderer Vorbilder, wie des Opfers des Melchisedech, des Paschalammes², des Allerheiligsten im alttestamentlichen Tempel. Bezüglich des letztern lesen wir: „Erwäge, o Mensch, welche Würde du erlangen wirst und, wenn du sogar selbst der Tempel werden willst, welche Reinheit hierzu mit Recht von dir gefordert werden muss. . . . Wenn es nämlich im jüdischen Tempel nicht allen erlaubt war, jede Stätte desselben zu betreten, sondern es dort viele und verschiedene Unterschiede gab, indem diese Abtheilung für die Proselyten bestimmt war, jene aber für die geborenen Juden, einen andern Theil bloss die Priester betreten durften, wieder einen andern nur der Hohepriester, und zwar nicht jeden Tag, sondern nur ein einziges Mal im Jahre, so bedenke, welche Heiligkeit von deiner Seite von nöthen ist, der du viel erhabenere Symbole empfangen darfst als die im Allerheiligsten der Juden vorhandenen. Denn an Stelle der

¹ In dictum Pauli: Nolo vos ignorare, ibid. col. 249. — Der Protestant Steitz (X, 449) hält diese Erklärung für eine unbegründete und gezwungene, indem er sagt: „Chrysostomus biegt das Prädicat *πνευματικός* in den Begriff des Wunderbaren (*παράδοξον*) um.“ Vermuthlich fällt jedoch Steitz über die ungezwungene und aus dem Schrifttext so klar sich ergebende Anschauung des gelehrten Patriarchen, die zugleich auch diejenige der katholischen Kirche überhaupt ist, deshalb ein solches Urtheil, weil er zugestehen muss, wie „begreiflicherweise“ die Auffassung von Manna und Wasser aus dem Felsen als leiblicher Nahrungsmittel mit Nothwendigkeit zu der Lehre von der realen Gegenwart des durch jene Typen vorgebildeten göttlichen Leibes und Blutes führt.

² Betreffs dieser beiden Typen siehe Kap. IV.

Cherubim siehst du den Herrn der Cherubim hier weilen; hier hast du nicht die Bundeslade, das Manna, die steinernen Tafeln und den Stab des Aaron, sondern den Leib und das Blut des Herrn. Hier hast du den Geist anstatt des Buchstabens, die Gnade, welche jeden menschlichen Gedanken übersteigt, und ein unsagbares Geschenk.“¹ „Man kann keine stärkern Worte finden, um den Gegensatz der Sacramente des Alten Bundes zur heiligen Eucharistie und zur Gegenwart Jesu Christi auszudrücken, als Chrysostomus es hier gethan“, schreiben die Verfasser der *Perpétuité*².

Die Beweiskraft der ganzen angezogenen Stelle für die reale Gegenwart des göttlichen Leibes in der Eucharistie liegt auch hier wieder in der wesentlich grössern Erhabenheit des Neuen Bundes vor dem Alten. Denn soll der in unsern Kirchen gegenwärtige Antitypus über jene alttestamentlichen Heiligthümer, über jene grossartigen Sinnbilder der Gegenwart Gottes im Allerheiligsten des Tempels sich so hoch erheben wie „der Geist über den Buchstaben“, dann muss er auch viel mehr sein als jene; er muss wesentlich verschieden sein von einem blossen Symbol der göttlichen Präsenz. Es ist also formell derselbe Analogieschluss gerechtfertigt wie im vorausgehenden Vorbilde. Es liegt jedoch in der Gegenüberstellung der Eucharistie und des kostbarsten Juwels des alttestamentlichen Tempels und Cultus der Sache nach eine grössere Beweiskraft als in der Hervorhebung ihrer Beziehung zu dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen, indem bei der Annahme einer bloss figürlichen Gegenwart Jesu in der Eucharistie unstreitig noch mehr als das Manna jene Sinnbilder im Allerheiligsten vor blossem Brod und Wein den Vorzug verdienten.

Bei dieser ganzen Beweisführung unseres heiligen Lehrers darf auch die äussere Ausdrucksweise nicht übersehen werden.

¹ Chrysost., Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386: *σῶμα καὶ αἷμα θεοποιχόν*.

² Tom. II, l. 6, c. 8, p. 646.

Niemals stellt er eines der alttestamentlichen Vorbilder blossen Brode und Weine gegenüber, was er folgerichtig hätte thun müssen, wenn nach seiner Anschauung letztere Elemente ebenso wie die Typen eine bloss äussere symbolische Darstellung göttlicher Präsenz oder göttlicher Wirksamkeit bezwecken sollten; überall vergleicht er vielmehr die alttestamentlichen Typen mit dem göttlichen Leibe und Blute selbst.

Den vorgeführten Argumenten soll allerdings keine grössere Beweiskraft zugeschrieben werden, als sie überhaupt den Analogieschlüssen zukommt. Allein Chrysostomus spricht in Uebereinstimmung mit andern Antiochenern derartigen Beweisen aus der Typik im Gegensatze zu den allegorischen Auslegungen¹, die bloss subjectiven Wert haben und nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis abgeben², objective Giltigkeit und völlige Beweiskraft zu³, da ja die von ihm als Typen aufgestellten Personen und Vorgänge in ihrer präfigurirenden Zweckbeziehung ursprünglich von Gott intendirt und darum der vorzubildenden Wahrheit entsprechend im voraus eingerichtet waren⁴, und auch schliesslich in ihrer typischen Bedeutung durch ihre Erfüllung im Neuen Bunde ausdrücklich gerechtfertigt und bestätigt wurden. Es ist also die Anwendung der alttestamentlichen Typen zur Argumentation nach der Auffassung unseres Vaters keine bloss Accommodation auf

¹ Kihn S. 129—134. — Die antiochenische Schule und mit ihr Chrysostomus verneint das Vorkommen von Allegorien in der Heiligen Schrift nicht gänzlich.

² Uebrigens constatirt Chrysostomus schon einen generellen Unterschied zwischen Allegorie und Typus, wenn er bei der Interpretation von Gal. 4, 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, sagt: *Καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσαν*, d. i. „missbräuchlich nennt er den Typus eine Allegorie“. Migne LXI, 662.

³ Kihn S. 113. 114. 128.

⁴ Chrysost., De prophet. obscurit. I, Migne LVI, 174; Hom. 6 de poenitentia, Migne XLIX, 320; Hom. 61 in Genes., Migne LIV, 528. 529; Hom. 7 in 1 Cor., Migne LXI, 59: der Heilige nennt hier die angegebene Thätigkeit Gottes ein absichtliches *σοσιάζειν ἀνίγμῃ*, ἐν οὐκ ἁπογράφειν, διαπλάττειν, διαγράφειν, προδιαγράφειν, προτυπῶν.

ähnliche Verhältnisse¹, keine Auslegung des Schriftsinnes *κατὰ κόλλησιν*, wie das Theodor von Mopsuestia² angenommen, der sich in seinem Antagonismus gegen Origenes bis zur Verwerfung aller Prophetien und Typen des Alten Bundes verleiten liess, die nach seiner Anschauung nicht vom Heiligen Geiste intendirt sind, also auch nicht genügende Beweiskraft für das Neue Testament besitzen.

II. Verheissungsworte.

Der denkwürdigen Rede des göttlichen Heilandes im sechsten Kapitel des Johannes-Evangeliums widmet Chrysostomus vier Homilien³. Gewiss ein äusserer Beweis, welche Wichtigkeit und Tragweite er derselben beilegte.

1. Ausdrücklich unterscheidet er zwei Theile, die er genau auseinander hält. Der erste erstreckt sich von Vers 26—47, der zweite von 48—60. Bei der Erklärung von Vers 35 sagt Chrysostomus: „Zuerst spricht Christus von seiner Gottheit und erklärt: ‚Ich bin das Brod des Lebens.‘ Denn hier ist nicht von seinem Leibe die Rede — von diesem versichert er gegen das Ende: ‚Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch‘ —, sondern seine Gottheit ist hier gemeint.“⁴ Was der heilige Exeget an dieser Stelle ankündigt, dass der göttliche Heiland späterhin auch noch von seinem Leibe reden werde, führt er weiter aus bei der Commentirung von Vers 52⁵ — nach dem griechischen Text Vers 51 —: „Wer von diesem Brode isst, wird leben in Ewigkeit. Hier wird unter Brod entweder seine heilsame Lehre und der Glaube an ihn oder sein Leib verstanden; denn beide stärken die Seele.“⁶ Uebrigens

¹ Kihn S. 114. ² Ebd. S. 154. 180—183.

³ Hom. 44—47 in Io., Migne LIX, 247—270.

⁴ Hom. 45 in Io., Migne LIX, 253.

⁵ In der Erklärung schiebt Chrysost. V. 52 vor V. 48, von welcher letzterem eigentlich das neue Thema bereits beginnt.

⁶ Hom. 46, ibid. col. 259: *ἐνταῦθα τὰ σωτήρια καὶ τὴν πίστιν εἰς αὐτὸν ἡ τὸ σῶμα τὸ ἑαυτοῦ.*

findet er die Scheidung des Dialogs in zwei Abschnitte ganz richtig schon äusserlich in der Phraseologie gekennzeichnet, indem er darauf hinweist, dass im ersten Theile der himmlische Vater als der Geber eingeführt wird, im zweiten Jesus Christus selbst ¹.

„Dem irdischen Brode“ ², „der fleischlichen Sättigung“ ³, welche die Juden von Jesus wieder erhofften, stellt also der Erlöser eine höhere, „geistige Speise“ ⁴, „eine geistige Nahrung“ gegenüber, die nicht den Leib, sondern „die Seele nährt“ ⁵, „welche uns das Leben verleiht, das gegenwärtige und das zukünftige“ ⁶. „Bekümmert euch nicht um die Speise des Leibes, sondern um die der Seele.“ ⁷ Diese höhere, geistige Speise ist aber eine doppelte. In dem oben erwähnten ersten Theile des Dialogs erkennt der heilige Lehrer dieses „Himmelsbrod“ ausschliesslich als den Glauben an die göttliche Natur Jesu Christi wie überhaupt als die gläubige Aufnahme seiner Lehre und die bereitwillige Hingebung an seine heiligste Person. Christus stellt sich also hier selbst als das Object des Glaubens hin, so wie er vom Himmel herabgekommen, vom Vater gesandt wurde. Er nennt sich hier demnach bloss im übertragenen Sinne „Brod des Lebens“, indem der Glaube an ihn das Princip, die Grundlage des übernatürlichen Lebens bilde.

„An mich glauben“, lässt Chrysostomus den Heiland sprechen, „ist keine geringe Sache, keine Frucht des menschlichen Nachdenkens, sondern das Werk der göttlichen Offenbarung, die Handlung einer frommen, die Offenbarung annehmenden Seele.“ ⁸

Die nämliche Idee finden wir zwar auch im zweiten Theile der Rede wieder ausgesprochen, wie aus der vorhin

¹ Ibid. ² Hom. 45, ibid. col. 252.

³ Ibid. col. 253. ⁴ Ibid. col. 252.

⁵ Hom. 46, ibid. col. 259.

⁶ Hom. 46, ibid. col. 258.

⁷ Hom. 44, ibid. col. 248.

⁸ Hom. 45, ibid. col. 254.

angezogenen Stelle¹ hervorgeht. Doch scheint er damit bloss andeuten zu wollen, dass eine weitere Fortsetzung des im ersten Abschnitte des Vortrags ausgeführten Gedankens auch in den folgenden Versen unbeschadet des eigentlichen neuen Gedankeninhaltes angenommen werden dürfe². Eine solche Annahme glauben wir durch die Bemerkung rechtfertigen zu können, dass der Vater seine weitere exegetische Erklärung des zweiten Theiles durchgehends der Betrachtung des eigentlichen Himmelsbrodes, der eucharistischen Speise, widmet und dabei der Aneignung Jesu durch den Glauben nur noch soweit erwähnt, insofern er in ihr als in der ersten Seelenspeise die nothwendige Voraussetzung erblickt für die zweite höchste Seelenspeise, die heilige Eucharistie.

Die ganze Ausdrucksweise, deren sich der grosse Exeget in den einschlägigen Homilien bedient, bezeugt, dass er es keineswegs für nothwendig hält, erst zu beweisen, Christus spreche wirklich im zweiten Theile vom eucharistischen Geheimniss. Es ist dies vielmehr für ihn, wie für die meisten Väter³, eine ausgemachte Thatsache, „an deren Richtigkeit ihm nicht der kleinste Zweifel beiegt“⁴.

Ebenso selbstverständlich von Christus intendirt erscheint unserem Autor der Zusammenhang zwischen der Verheissungsscene und der ersten eucharistischen Feier im Abendmahls-ssaale. Bei der Erklärung der Einsetzungsworte: „Nehmet

¹ Hom. 46, *ibid.* col. 259, wo er zu V. 52 sagt: „Hier wird unter Brod entweder seine heilsame Lehre und der Glaube an ihn oder sein Leib verstanden; denn beide stärken die Seele.“

² Vgl. Schwane II, 783.

³ Vgl. Bellarmin I. 1, c. 5, p. 191. 192: *summo consensu*. Döllinger S. 81. Schanz (S. 322) führt bloss Clemens von Alexandrien an als Vertreter einer andern Ansicht. Augustinus „unterscheidet zu wenig zwischen dem ersten, von dem Genuss des Brodes im Glauben handelnden Theil und dem zweiten Theil, welcher sich auf die Eucharistie bezieht“; siehe Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie (Theol. Quartalschr., Tübingen 1896, S. 110).

⁴ Rückert S. 426. Cf. *Perpétuité* tom. II, l. 6, c. 11, p. 686: *Il le suppose comme une vérité constante.*

hin und esset; das ist mein Leib“, wirft er die Frage auf: „Aber warum erschrecken die Apostel nicht, da sie dieses vernehmen? Weil er ihnen bereits früher Vieles und Grosses davon geoffenbart hatte. Deswegen hält er es nicht für nothwendig, jenes noch einmal zu wiederholen. Denn sie waren schon zur Genüge darüber unterrichtet. . . . Und er trank selber davon, damit sie, wenn sie dies hörten, nicht etwa irre gemacht würden und ausriefen: Wie? Wir sollen Blut trinken und Fleisch essen? Denn als er ehemals von diesem Genusse redete, nahmen viele Aergerniss an seinen Worten.“¹

Bemerkenswerth ist noch die Angabe des Grundes, der dem heiligen Lehrer als ausschlaggebend dünkt, „warum Christus gerade damals von den heiligen Geheimnissen gesprochen habe“². „Damals sei der geeignetste Zeitpunkt hierzu gewesen. . . . Denn darum schickte Jesus jenes auffallende Wunder voraus, damit sie dadurch belehrt an dem, was er bald nachher vortragen würde, nicht zweifeln sollten.“³ Durch das am vorhergehenden Tage gewirkte Wunder der Brodvermehrung⁴ wollte der Heiland ihre Herzen auf noch Grösseres vorbereiten und ihren Glauben an seine Gottheit und damit auch an die Wahrheit aller seiner Worte erringen. Wenn die Juden trotzdem nicht glaubten, so lag die Schuld demzufolge nicht an Christus, als ob er plötzlich an unvorbereitete Gemüther mit seiner Forderung herangetreten wäre, sondern an der Zuhörer Hartnäckigkeit und Herzensverhärtung. Zudem verlangte er von ihnen auch kein Eindringen in das angedeutete Mysterium, wohl aber, dass sie sich mit demselben befassen und um nähere Auseinandersetzung bitten sollten.

¹ Chrysost., Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738. 739.

² Hom. 46, ibid. col. 259. ³ Ibid. col. 259. 260.

⁴ Vgl. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 47: „Man wird ohne weiteres zugestehen, dass, wenn der Heiland je beabsichtigte, die Lehre von der wahren Gegenwart zu verbreiten, in dem Laufe seines ganzen Wirkens sich keine passendere und günstigere Gelegenheit als die Joh. Kap. 6 erzählte darbot.“

2. Steht es nun zweifelsohne fest, dass Chrysostomus Joh. Kap. 6 von der Eucharistie deutet, so bleibt uns noch zu untersuchen, in welch speciellem Sinne er die betreffenden Worte des Herrn verstanden wissen will. Mit Aufbietung grossen Scharfsinns und einer umfassenden Väterkenntniss weisen Arnauld und Nicole¹ ausführlich nach, dass schon die Lehrmethode des Heiligen es unmöglich mache, seine diesbezüglichen Erörterungen etwa im Sinne einer symbolischen oder dynamischen Gegenwart aufzufassen. Chrysostomus nimmt bekanntlich „die rechte Mitte ein zwischen der grobsinnlichen und flachrationalistischen Richtung einerseits und der allegorisch-mystischen Erklärungsweise anderseits“², indem er einen figürlichen, allegorischen Sinn der Heiligen Schrift nicht mit Fleiss sucht, ihn aber auch nicht vollständig ausschliesst. Die Verfasser der „Perpétuité“ führen eine ganze Menge figürlicher Interpretationen aus den Homilien unsers Vaters über das Johannes-Evangelium an, woraus sie den gewiss berechtigten Analogieschluss ziehen, dass er sicherlich auch bei Joh. Kap. 6 ausdrücklich die Nothwendigkeit einer bildlichen Auslegung betont hätte, wenn die fraglichen Stellen anders als buchstäblich nach seiner Anschauung hätten verstanden werden sollen, und „gerade hier um so mehr, da bis jetzt noch niemand geboten, sein Fleisch zu essen“³.

Der heilige Exeget constatirt vielmehr selbst mit auffallendem Nachdruck, dass eine bildliche Auffassung ganz und gar ferne liege⁴, indem ja Christus, gerade um eine solche Möglichkeit bei seinen Zuhörern auszuschliessen, die bekräftigenden Worte gesprochen: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank.“ „Was will der göttliche Heiland mit diesen Worten sagen? Entweder will er hervorheben, wahre Speise verdiene nur diejenige genannt zu werden, welche die Seele ernährt, oder er

¹ La Perpétuité tom. II, l. 3, c. 7, p. 287—292.

² Kihn S. 30. ³ La Perpétuité l. c.

⁴ Vgl. Sorg S. 274.

will sie in dem, dessen er sie kurz vorher versicherte, noch einmal bestärken, damit sie nicht etwa glauben könnten, er habe in einem Gleichnisse und Bilde gesprochen, sondern damit sie vollständig überzeugt würden, man müsse wirklich, unter allen Umständen seinen Leib geniessen.“¹

Dem trotzdem geäusserten Zweifel der Juden und Jünger begegnet der Vater folgendermassen: „Es ist die Pflicht eines Jüngers, dass er die Worte des Lehrers nicht vorwitzig untersuche, sondern sie anhöre und annehme und auf den schicklichen Zeitpunkt der Enthüllung warte. Hier erfolgte aber, sagst du, gerade das Gegentheil; denn sie gingen fort. Dies thaten sie deshalb, weil sie Thoren waren. Sobald nämlich in der Seele die Frage ‚wie‘ entsteht, sofort tritt der Unglaube ein. Auch Nikodemus hielt sich über die Aussage des Heilandes auf und fragte: ‚Wie kann der Mensch wieder in den Schooss seiner Mutter zurückkehren?‘ (Joh. 3, 4.) Ebenso hielten auch die gegenwärtigen Zuhörer sich auf und sprachen: ‚Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?‘ Haltet ihr es für nothwendig, das ‚wie‘ zu erforschen, warum untersucht ihr es nicht, als er euch mit Brod sättigte? Warum fragtet ihr nicht, wie er aus fünf Broden so viele gemacht? Allein damals war es ihnen nicht um die Untersuchung eines Wunders, sondern bloss ums Essen zu thun. Die Erfahrung, sagst du, enthob sie damals jedes Bedenkens. Deshalb hätten sie gerade jener Erfahrung wegen über diese neue Lehre um so leichter beruhigt sein sollen.“²

Es liegt wohl ausser allem Zweifel, dass Chrysostomus aus dem von den Kapharnaiten erhobenen Einwande: „Wie

¹ Hom. 47, *ibid.* col. 263: ὥστε μὴ νομίζειν αἰνigma εἶναι τὸ εἰρημένον καὶ παραβολήν, ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα. Der hier gebrauchte Ausdruck πάντως, der bei Migne mit omnino, in der Perpétuité mit absolument und très réellement übersetzt ist, soll den höchsten Grad der Versicherung und Gewissheit gegenüber dem Räthsel und Bilde bezeichnen.

² Hom. 46, *ibid.* col. 260.

kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?“ den Schluss zieht, dieselben hätten die Worte Jesu im eigentlichen, ganz wörtlichen Sinne genommen. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann obiges Bedenken in den Augen der Fragenden irgend eine Berechtigung haben¹. Nach der Anschauung des Heiligen verstanden also die Juden unter dem Fleische, das sie als Speise genossen sollten, den wahren, wirklichen Leib des göttlichen Spenders, zumal Chrysostomus selbst sagt, dass es sich für jene Zuhörer um die Untersuchung eines unbegreiflichen „Wunders“, um „das wunderbarste unserer Geheimnisse“² handelte. Hierin stimmt er vollständig mit ihnen überein und lässt sie anfangs betreffs dieser ihrer Auffassung auch nicht den leisesten Tadel fühlen. Nur das macht er ihnen zum erheblichen Vorwurf, dass sie nicht demüthigen Herzens als wahre Jünger das Wort des Heilandes hinnahmen, sondern aus unberechtigter Neugierde die Frage untersuchen wollten, „wie“ er sein gegebenes Versprechen zu erfüllen im stande wäre.

Ebenso lässt sich das Eintreten des heiligen Kirchenlehrers für das Essen des wahren, wirklichen Leibes Jesu nicht verkennen, wenn er die Worte der Jünger: „Diese Rede ist hart; und wer kann sie hören?“ (V. 61), also erklärt: „Was heisst denn hier ‚hart‘? Soviel als schwer zu fassen, den schwachen Verstand übersteigend und grosse Furcht einjagend.“³

Es sind dies sicherlich Attribute, die er nicht von einer blossen Aneignung des Leibes Christi durch den Glauben oder von dem Genusse eines figürlichen Leibes gebrauchen konnte. Und trotzdem nimmt Chrysostomus kein Aergerniss wie die Jünger. Wenn auch die Verheissung des Herrn

¹ Vgl. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 89: „Nun kann aber nur die wörtliche Auffassung diesen Einwand veranlassen. Dies bedarf übrigens keines Beweises.“ Franzelin p. 23: Quo solo dicimus intelligi potuisse.

² *Τὸ θαῦμα τῶν μυστηρίων.*

³ Hom. 47, *ibid.* col. 264.

seinen menschlichen Verstand übersteigt, so hält er dennoch an dem buchstäblichen Sinne fest¹. Denn er weiss, dass der Heiland, was er hier verkündete, auch thatsächlich in die Wirklichkeit umsetzen konnte. Er beruft sich zur Vertheidigung seines Glaubens auf die Gottheit Jesu, der² sich dadurch, dass er ein so wunderbares Versprechen so eindringlich wiederholte, von jedem Verdachte eines Betrügers freigemacht und als Gott geoffenbart habe. Die ganze Interpretation lässt es fühlen, dass unserem Exegeten wie aus der Seele sprach der hl. Petrus, als er im Namen der übrigen Apostel dem göttlichen Meister auf die Frage: „Wollt auch ihr weggehen?“ die Antwort gab: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn Gottes“ (V. 68—70).

Weiteres Licht bringt in die Frage, wie sich Chrysostomus die Gegenwart Christi im Altarsacramente gedacht, seine Erörterung über die so vielfach interpretirte Erwiderung des Erlösers auf die Bedenken der Jünger: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (V. 64)³.

¹ Auch der Protestant Kahnis gesteht: „Es sei hier sonnenklar ausgesprochen, dass Christus uns im Abendmahle seinen wirklichen Leib gibt zu wirklicher leiblicher Aneignung“ (Die Lehre vom Abendmahl S. 212).

² Chrysost., Hom. 47, *ibid.* col. 265.

³ „Das heisst, man muss, was ich von mir ausgesagt habe, in einem geistigen Sinne nehmen. Wer es fleischlich auffasst, schöpft keinen Nutzen, zieht keinen Vortheil daraus. Fleischlich war es gedacht, dass sie seine himmlische Abkunft in Zweifel zogen, dass sie ihn für den Sohn Josephs hielten, dass sie sagten: ‚Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?‘ Dies alles verstanden sie fleischlich, statt dass sie es mystisch und geistig (*ὑπερ ἔδει μυστικῶς νοεῖν καὶ πνευματικῶς*) hätten aufnehmen sollen. Aber, wendest du ein, woher konnten die Zuhörer wissen, was das heisse: sein Fleisch essen? Sie hätten den gelegenen Zeitpunkt der Aufklärung abwarten, hätten fragen und nicht weggehen sollen. ‚Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben‘ (V. 64). Das heisst: sie sind göttlich und geistig, handeln nicht von fleischlichen, nicht von natürlichen Dingen. Ihre Gegenstände sind den Gesetzen dieser

Dabei ist es vollständig ausgeschlossen, dass durch die neu eingeführten Epitheta „mystisch und geistig“ die bisher ausschliesslich gebrauchten „realistischen Aeusserungen“¹ zu einem gewissen Spiritualismus verflüchtigt werden sollten, indem „mystisch und geistig“ etwa den Gegensatz bilden von „wirklich“, also identisch wären mit „bildlich, figürlich, symbolisch“.

Andere Väter², z. B. Athanasius, Ambrosius, Hieronymus, Beda und auch Paschasius Radbertus³, verstehen V. 64 von der verklärten, vergeistigten Daseinsform des Leibes Christi in der Eucharistie. Obwohl Chrysostomus bei andern Gelegenheiten einer solchen eucharistischen Leiblichkeit, identisch mit derjenigen, die jetzt im Himmel zur Rechten des Vaters thront, das Wort spricht, lässt er hier „die wesent-

irdischen Welt gar nicht unterworfen und haben einen ganz andern Sinn. Also das Wort ‚Geist‘ bedeutet hier soviel als ‚geistig‘. ‚Fleisch‘ aber heisst nicht soviel als ‚fleischlich‘, sondern ‚fleischlich auffassen‘, sowie eben diese Zuhörer dachten, die immer fleischliche Speisen begehrten, statt dass sie sich nach geistigen sehnnten. Wer dies nämlich fleischlich nimmt, zieht keinen Vortheil daraus. Aber wie? Wird denn unter ‚Fleisch‘ nicht ‚sein Fleisch‘ verstanden? Ganz gewiss wird es darunter verstanden. Wie konnte aber dann Jesus erklären: ‚Das Fleisch nützt nichts‘? Weit entfernt, dies von seinem eigenen Fleische auszusagen, hatte er vielmehr diejenigen im Auge, welche seine Worte in einem fleischlichen Sinne auffassten. Was heisst es aber: das Gesagte fleischlich auffassen? Es heisst, bloss auf das sehen, was vor Augen liegt, und nicht weiter nachdenken. Dies bedeutet, fleischlich die Sache nehmen. Man darf über die Geheimnisse, die vor uns liegen, nicht nach dem äussern Augenschein urtheilen, sondern muss sie alle mit den innern Augen des Geistes betrachten. Dies heisst, geistig die Sache verstehen. Oder ist nicht in demjenigen, der des Heilandes Fleisch nicht isst und dessen Blut nicht trinkt, kein Leben? Wie sollte also jenes Fleisch nichts nützen, ohne welches man doch nicht leben kann? Du erkennst demnach, dass der Satz: ‚Das Fleisch nützt nichts‘, nicht von seinem Fleische, sondern von dem fleischlichen Anhören zu verstehen ist“ (Hom. 47 in Io., *ibid.* col. 265).

¹ Realencyklopädie S. 55.

² Siehe Schwane II, 784.

³ Vgl. Ernst J., Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie (Freiburg i. Br. 1896) S. 22.

liche Identität des eucharistischen und irdischen Leibes“ ¹ nicht aus dem Auge. Er betont sogar noch kurz vorher, dass das Blut in dem verheissenen Geheimniss jenes selbe irdische Blut des Herrn sei, „welches die ganze Welt, über die es ausgegossen worden, erlöst, und über welches der selige Paulus in seinem Briefe an die Hebräer vieles geschrieben habe“ ².

Chrysostomus will also keineswegs seinen Zuhörern die Idee von einem wirklichen Genuss des wahren Leibes Christi wieder nehmen. Wenn er verlangt, die Worte des Herrn im geistigen und mystischen Sinne aufzufassen, so heisst dies soviel, als die fleischlichen Bedenken und Zweifel, die, einer nicht geläuterten, fleischlichen Gesinnung ³ entsprungen, im Glauben an das hohe Geheimniss wankend machen könnten, abzulegen und insbesondere die sogen. kapharnaitische Vorstellung ⁴ von dem rohen, grobsinnlichen Genusse eines in Stücke zerschnittenen Fleisches weit von sich zu werfen. Positiv liegen die Merkmale dieses geistigen und mystischen Verständnisses in dem Bewusstsein, dass die Verwirklichung der Verheissung sich als eine That der göttlichen Allmacht manifestirt, ebenso wie auch die Empfängniss Jesu Christi,

¹ Schwane ebd.

² Hom. 46, ibid. col. 261.

³ Vgl. die Exegese unseres Vaters zu Rom. 8, 3, wo er ebenfalls darauf hinweist, dass unter „Fleisch“ nicht die Substanz und das Wesen des Fleisches zu verstehen sei, sondern die zu fleischliche Gesinnung (Migne LX, 513). Der Grundgedanke, von dem unser Exeget in seiner Erörterung ausgeht, deckt sich mit der Interpretation, wie sie der gelehrte Cardinal Wiseman dem fraglichen Vers 64 zu theil werden lässt, wenn er sagt, dass hier „Fleisch die verdorbenen Neigungen und schwachen Gedanken der menschlichen Natur bedeutet und Geist die von der Gnade gehobenen und veredelten Gefühle der Menschen“ (Die wirkliche Gegenwart etc. S. 127).

⁴ Man beachte den obigen Vorwurf: „Fleisch heisst soviel als fleischlich auffassen, so wie eben diese Zuhörer dachten, die immer fleischliche Speisen begehrten, statt dass sie sich nach geistigen sehnnten“ (*ὅτι ἀσεσαρικῶν ἐπειθύνουσιν*).

kraft welcher er nicht ein gewöhnlicher Sohn Josephs war; ferner in der Erkenntniss, dass der Inhalt der Eucharistie unsichtbar ist, keineswegs von unsern Sinnen wahrgenommen werden kann¹; sowie in der Ueberzeugung, dass die ganze Daseinsweise des eucharistischen Leibes und der wirkliche Genuss desselben, weil nicht den allgemeinen, physischen Gesetzen unterworfen, über unsere menschliche Erfahrung hinausgeht und infolgedessen nicht mit unserem beschränkten Verstande, sondern von einem höhern, erhabenen Standpunkte aus beurtheilt werden muss, nämlich vermittelt eines übernatürlichen, demüthigen Glaubens. Zu einem solchen lässt der heilige Vater die Apostel, welche freudig sich vor dem, auch ihnen jetzt noch unerfassbaren Worte des Meisters gebeugt, sich erheben, wenn er sagt: „Jene (die Juden und Jünger) hörten dem Heilande fleischlich und mit menschlichen Gesinnungen zu, die Apostel hingegen geistig und wogen alles, was er sprach, auf der Schale des Glaubens. „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist“, erklärte Christus, d. h.: meine Lehre unterliegt nicht dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, nicht den Gesetzen der Natur.“²

Das Resultat, das wir aus des Heiligen eingehender Erklärung von Joh. Kap. 6 gewonnen, ist, um es kurz zusammenzufassen, folgendes: Jesus Christus verheisst im zweiten Theile jener Rede seinen Leib und sein Blut zu wirklicher, leiblicher Speise und zu wirklichem, leiblichem Tranke. Der Leib und das Blut des Herrn ist demnach auch in der That in der heiligen Eucharistie vorhanden. Diese Präsenz stellt uns der heilige Kirchenvater als eine wahre und wirkliche,

¹ Auch Steitz theilt diese Auffassung, wenn er schreibt: „Das fleischliche Verständniss besteht auch hier darin, dass man in der Eucharistie nur das sieht, was vor Augen liegt, Brod und Wein — richtiger die Accidentien von Brod und Wein, was auch Ansicht des Chrysostomus ist, wie wir später noch sehen werden —, nicht was hinter dieser Hülle verborgen ruht, sein wirkliches Fleisch und Blut und deren wirkende Kraft“ (X, 452). Cf. *La Perpétuité* tom. II, lib. 3, c. 7, p. 297.

² Hom. 47; *ibid.* coll. 266. 267.

und zugleich als eine geistige und mystische¹ dar, d. h. der Leib und das Blut Jesu sind wahrhaft und wirklich in der heiligen Eucharistie gegenwärtig, aber unter Ausschluss der kapharnaitischen Vorstellung für unsere äussern Sinne unerkennbar, und weil über den Lauf der gewöhnlichen, physischen Gesetze sich erhebend, für unsern menschlichen Verstand unbegreiflich.

III. Einsetzungsworte.

Bekanntlich finden wir in der Heiligen Schrift einen vierfachen Bericht vor über die Einsetzung des heiligen Abendmahls, und zwar bei den drei ersten Evangelisten und beim heiligen Apostel Paulus im ersten Korintherbriefe. Da wir aber von Chrysostomus einen Commentar der Evangelien nach Marcus und Lucas nicht besitzen, so kommen hier bloss die Berichte von Matthäus (Kap. 26, 26—28) und Paulus (1 Kor. 11, 23—25) in Betracht.

Wie hoch unser heiliger Lehrer über jene ernstfeierliche Handlung denkt, gibt er dadurch kund, dass er vor der Erklärung des betreffenden Textes bei Paulus den Apostel hiermit „ein erhabeneres Thema in seine Rede einflechten lässt“². Zur Eruirung der wahren und eigentlichen Bedeutung, welche Chrysostomus den Einsetzungsworten zuerkennt, muss seine ganze diesbezügliche Erörterung³ etwas näher ins Auge gefasst werden, vorerst die exegetische Behandlung der Abendmahlsscene im allgemeinen.

1. Der grosse Kanzelredner von Antiochien und seeleneifrige Patriarch von Konstantinopel betrachtet es als erste Aufgabe des Exegeten und Homileten, genau und ein-

¹ Die *Perpétuité* bekräftigt die Verbindung dieser vier Attribute mit „tout ensemble“.

² Chrysost., Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 228: ἀπὸ τῶν κυριωτέρων.

³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 737—739, und Hom. 27 in 1 Cor. Migne LXI, 228—230.

gehend den Sinn der Heiligen Schrift seinen Zuhörern zu erschliessen. Um so mehr wird dies hier zutreffen, wo es sich doch, wie er selbst beim Uebergange zur Interpretation der Stiftungsworte versichert, um „das erhabenste Thema“ handelt oder um die letzten bedeutungsvollen Worte des sterbenden Meisters, um sein Testament und Vermächtniss, das wir als dankbare Kinder für doppelt heilig und verehrungswürdig halten müssen.

Wie nun erklärt unser Autor den genannten, für ihn so hochwichtigen biblischen Text? Er erklärt ihn näher eigentlich gar nicht¹.

Während er es sich angelegen sein lässt, die den Einsetzungsworten beigefügten Zusätze „Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“, einer eingehenden und umfangreichen Besprechung zu unterziehen, die aber hauptsächlich Bezug nimmt auf die Opferqualität der Eucharistie, widmet er dem Hauptsatze: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“, dessen Auffassung ausschliesslich massgebend ist für die Annahme der realen Gegenwart, auch kein einziges Wort. Er knüpft vielmehr unmittelbar seine praktischen Ermahnungen und Erläuterungen an. Ebenso verfährt er ausser in den beiden oben citirten in einer dritten Homilie, wo er nach Wiederholung der Einsetzungsformel in Bezug auf den heiligen Leib nichts weiter beizufügen hat als: „Die Eingeweihten verstehen, was ich meine“, und an zweiter Stelle, beim heiligen Blute: „Judas war auch zugegen, als der Herr dieses sprach. Das ist der Leib, den du, o Judas, um dreissig Silberlinge verkauft hast. Dies ist das Blut, um dessentwillen du vor kurzem mit den verruchten Pharisäern so schmähhlich feilschtest.“²

¹ Cf. Franzelin p. 49: Verba igitur eucharistica sacris scriptoribus non explicatione, sed simplici relatione indigere visa sunt, id quod etiam apud ss. Patres observatur, qui referentes verba Domini simplicem fidem exigunt.

² Chrysost., Hom. 1 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 380.

Infolge einer solchen bloss referirenden Behandlungsweise drängt sich der Schluss auf¹, dass Chrysostomus die Einsetzungsworte offenbar als an sich schon klar und unzweideutig, d. h. im zunächstliegenden und unmittelbaren Sinne aufgefasst habe und sie von seinen Zuhörern genau so verstanden wissen wollte, wie sie der Herr gesprochen, also wörtlich. Es kommt hier der hermeneutische Grundsatz zur Geltung: Wenn ein anerkannt tüchtiger Exeget eine Stelle der Heiligen Schrift nicht erklärt, so ist dies ein sicheres Zeichen, dass er dieselbe als leicht verständlich betrachtet und sie so nimmt, wie sie buchstäblich lautet. Denn der nächste und gewöhnliche Sinn eines Satzes ist stets der wörtliche².

Würde dagegen unser Autor einen Tropus in den Worten des Herrn gesucht oder gefunden haben, dann müsste er ohne Zweifel auch irgendwo in seinen Schriften und Homilien einer solchen Bedeutung Erwähnung thun und sie des nähern erörtern, um den verhängnissvollsten Missverständnissen vorzubeugen. Denn das hätte dem kundigen Kirchenlehrer nicht entgehen können, dass bei der Möglichkeit einer figürlichen Erklärung der verschiedenartigsten Interpretation Raum gegeben wäre. Es würde deshalb sein oben gekennzeichnetes exegetisches Verfahren höchst unthunlich, ja bei dem grossen Rufe, den Chrysostomus als gewichtiger Exeget mit Recht genießt, ganz unerklärlich gewesen sein. Nur einmal sucht er bei seinen Auseinandersetzungen über den Stiftungsbericht etwaige fleischliche Bedenken seiner Zuhörer von vornherein abzuschneiden, und zwar erst gegen Ende der langen 82. Homilie zu Matthäus: „Glauben wir Gott und widersetzen wir uns nicht seinen Worten, wenn sie auch mit unsern Sinnen und unserer Einsicht nicht übereinzustimmen scheinen. Denn mehr als Sinne und Verstand gilt uns sein Wort. Beobachten wir das Gleiche hinsichtlich der Geheimnisse. Schauen

¹ Cf. *La Perpétuité* tom. II, l. 3, c. 9, p. 313.

² *Ibid.* l. 3, c. 4, p. 256.

wir nicht bloss auf das, was in unsere Sinne fällt, sondern halten wir uns an des Herrn Aussprüche. Sein Wort ist untrüglich, aber unsere Sinne können uns täuschen. Jenes hat noch nie geirrt, letztere jedoch sind schon oft betrogen worden. Weil der Herr also erklärt hat: ‚Dies ist mein Leib‘, so seien wir von der Wahrheit dieser Worte überzeugt, unterwerfen wir unsern Glauben und betrachten wir das Ganze mit den Augen des Geistes.“¹ Die unverrückbare Basis für den Eucharistieglauben des hl. Chrysostomus ist also die unendliche Wahrhaftigkeit Gottes, das untrügliche Einsetzungswort, welches er, da es nicht gedreht und gedeutelt werden darf, nicht anders denn in seiner völlig buchstäblichen Bedeutung fasst. Sein Argument ist einfach: Gott hat es gesagt; also muss es wahr sein; folglich müssen wir es glauben, wenn auch der Inhalt unseres Glaubens mit dem äussern Augenschein in Widerspruch steht.

2. Chrysostomus unterzieht demnach die Hauptworte der Einsetzung keiner nähern und eingehenden Erklärung, sondern lässt sofort, nachdem er den biblischen Text citirt hat, moralische Erläuterungen und Ermahnungen folgen, was bei andern Homilien, in denen Stellen aus der Heiligen Schrift interpretirt werden, immer erst gegen den Schluss geschieht. Natürlich stehen diese paränetischen Ergüsse mit dem Vorausgehenden in innerem, sachlichem Zusammenhang und lassen uns demnach unschwer auch positiv erkennen, in welchem Sinne der Homilet die Stiftungsworte verstanden hat.

So spricht er in seinem Commentar zum Matthäus-Evangelium von dem ruchlosen Benehmen des Verräthers Judas, der in blinder Unverschämtheit trotz seiner schuld-befleckten Seele es gewagt, aus der Hand des Heilandes die hochheiligen Mysterien entgegenzunehmen, „von dem furcht-

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743. Fast genau so lauten Bemerkungen von Cyrill. Hier. (Catech. myst. 4), Cyrill. Alex. (In Luc. 22, 21), Ioan. Damasc. (De orthod. fide 4, 13).

bar-ehrwürdigen Tische zu geniessen“¹. Der grosse Redner stösst unwillkürlich einen Ausruf des Schreckens² aus, wenn er nur an dies entsetzliche Verbrechen denkt. Eine solche Auffassung ist aber nur möglich unter der Voraussetzung der realen Gegenwart des wahren Leibes, wie wir ausführlich bei näherer Besprechung von 1 Kor. 11, 27 darlegen werden.

Bei der Erklärung des paulinischen Berichtes sind es die gelegentlich der Agapen in Korinth eingetretenen Missbräuche, deren Schwere und Verwerflichkeit der heilige Lehrer hauptsächlich aus der Grösse der eucharistischen Gnade ableiten will. Die mit der Feier der Eucharistie verbundenen Agapen oder Liebesmahle hatten vor allem den Zweck, „durch die Gemeinschaft an demselben Tische und durch die Ehrfurcht des Ortes alle vermittelt des Bandes der Liebe zu verknüpfen zu gegenseitiger geistiger Ermunterung sowie zu selbsteigenem Vortheil“³. Ueber den Verlauf einer solchen Agape berichtet Chrysostomus folgendes: „Wenn nach Anhörung der Predigt, nach Verrichtung der Gebete und nach Theilnahme an den heiligen Geheimnissen die heilige Versammlung geschlossen war, gingen die Gläubigen nicht sogleich nach Hause, sondern die Reichen hatten Speisen aus ihren Wohnungen mitgebracht und zogen die Armen zu einem gemeinsamen Tische, zu einem gemeinschaftlichen Mahle in der Kirche selbst herbei.“⁴

Nach diesen Worten⁵ zu schliessen, kann in der Streitfrage, ob in der apostolischen Zeit die Agapen der eucharistischen Handlung vorausgegangen oder nachgefolgt seien, unser Autor im Gegensatz zu Augustinus⁶ und andern als

¹ Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 737.

² Chrysostomus beginnt die 82. Homilie mit dem Ausrufe: *Βαβαί* (*ibid.*).

³ In dictum Pauli: *Oportet haereses esse*, Migne LI, 257.

⁴ *Ibid.* ⁵ Cf. Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* coll. 223, 224.

⁶ Vgl. Hoffmann, *Laiencommunion* S. 49. Ueber Agapen überhaupt findet sich Näheres bei Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte* S. 17.

Vertreter der letztern Ansicht angeführt werden. Aber solch löbliche und heilige Gewohnheit hatte bereits in der apostolischen Zeit zu einem gröblichen Missbrauch Anlass gegeben, auf welchen Umstand wir die einen scharfen Tadel enthaltende Stelle in 1 Kor. 11, 17—22 zurückzuführen haben¹. „Diesen Brauch“, sagt Chrysostomus, „hatten die Korinther im Laufe der Zeit verderbt. Die Reichen assen im voraus für sich allein und verachteten die Armen. Sie warteten nicht auf die, welche oft zu spät kamen, da sie von den Bedürfnissen des Lebens hingehalten wurden², wie es bei den Armen gewöhnlich der Fall ist. So kam es, dass letztere, wenn sie etwas später sich eingefunden hatten, beschämt sich wieder zurückziehen mussten, da der Tisch bereits aufgehoben war, indem die einen eilten, die andern aber das Mahl verfehlten.“³

Die vorhin erwähnte paulinische Stelle commentirend führt der heilige Exeget fünf verschiedene Gründe an, um die Berechtigung der darin ausgesprochenen Rüge darzuthun. Und um zuletzt das Betragen der Korinther noch tadelnswerther, in noch grellerem Lichte erscheinen zu lassen, um sie „noch mehr zu beschämen“⁴, „ihnen noch grössern Schrecken einzuflössen“⁵, lässt er den Apostel hinweisen auf die Einsetzung „des mystischen Tisches“⁶. Zu wiederholten Malen begegnet uns die Bemerkung, wie ungereimt es von seiten der Vermögenden in Korinth gewesen, „nachdem der Herr seinen Leib ihnen allen ohne Ausnahme hingegeben, nicht einmal gewöhnliches Brod zu gemeinsamem Tische darzureichen“⁷.

¹ Vgl. 2 Petr. 2, 13. Jud. V. 12.

² Hier scheint der heilige Vater von der Voraussetzung auszugehen, dass die Agapen vor der eigentlichen Synaxis abgehalten wurden.

³ In dictum Pauli: Oportet haereses esse, *ibid.*

⁴ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 228.

⁵ In dictum Pauli: Oportet haereses esse, *ibid.* col. 259. ■ *Ibid.*

⁷ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 229. Cf. In dictum Pauli: Oportet haereses esse, *ibid.*: „Wenn jenes geistige, furchtbare Mahl allen gemeinsam vorgesetzt wird, sowohl dem Reichen wie dem Armen, und der Reiche nicht mehr davon bekommt, der Arme nicht weniger, alle viel-

Offenbar will der Heilige eine Application a maiori ad minus machen, was er seinen Zuhörern schon dadurch zum Bewusstsein bringt, dass er das mit Vers 23 beginnende Thema im Vergleich zum Vorausgehenden und den dort vorgeführten fünf Gründen ein „erhabeneres“¹ nennt. Es soll demnach die Einsetzung des heiligen Abendmahls resp. die daraus resultirende eucharistische Feier der Abhaltung der christlichen Agapen bei weitem vorangestellt werden. Daraus leuchtet ein, dass Chrysostomus die Einsetzungsworte buchstäblich genommen wissen will und unter dem „Leibe“, den Christus zu gemeinschaftlichem Genusse hingab, dessen wahren, wirklichen Leib versteht.

Denn bei einer bloss bildlichen, symbolischen Auffassung würde die Feier der Eucharistie zu einem einfachen Erinnerungs-, zu einem äusserlichen Liebesmahl herabsinken, welche Bedeutung der Patriarch auch den Agapen zuerkennt, wenn er letztere z. B. ausdrücklich „eine Gedächtnissfeier des Herrn“² nennt, oder wenn er sagt, dass durch deren Abhaltung „an jenen Abend erinnert werden sollte, an dem Christus die schauererweckenden Geheimnisse eingesetzt hat“³, und dass ihr vornehmster Zweck darin bestand, „die gegenseitige Liebe immer mehr zu fördern“⁴. Es würde somit unser Autor Eucharistie und Agape vollständig einander gleichstellen, was nach dem Vorausgehenden gänzlich ausgeschlossen ist.

3. Es ist einer der ersten Grundsätze biblischer Interpretation, „dass diejenigen, zu denen zunächst geredet wurde, die wahren Richter sind über die Entscheidung des Rede-

mehr die gleiche Ehre, den gleichen Zutritt geniessen; wenn ferner die vorgelegten Gaben nicht eher hinweggenommen werden, bis alle an dem geistigen und heiligen Tische theilgenommen haben, die Priester sämtlich dastehen und auf den Aermsten und Geringsten sogar warten, so muss dies noch viel mehr bei diesem irdischen Mahle ebenso gehalten werden.“

¹ Hom. 27 in 1 Cor., ibid. col. 228.

² Ibid. col. 230: τὴν δὲ τοῦ Δεσπότου σου ποιῶν ἀνάμνησιν.

³ Ibid. col. 227.

⁴ In dictum Pauli: Oportet haereses esse, ibid. col. 257.

sinnes“¹. Lehrt nun unser Autor ausdrücklich, dass die bei der Einsetzungsscene zunächst Betheiligten das Wort des Herrn so auffassten, wie es gesprochen war, referirt er ferner die Ansicht der Apostel auch als seine eigene Anschauung, dann haben wir die Form eines regelrechten Syllogismus.

Chrysostomus versetzt sich selbst in die Lage der directen Augen- und Ohrenzeugen und fragt: „Aber warum erschranken die Apostel nicht, da sie diese Worte vernahmen?“ Die Idee, die sich die unmittelbaren Zuhörer von dem Verlangen Jesu Christi sogleich gebildet hatten, musste also, will der Heilige sagen, eine solche sein, die an sich geeignet war, Schrecken und Verwirrung in den Herzen der Apostel zu erzeugen. Dies konnte aber offenbar bloss die Auffassung von dem Genusse des wahren, wirklichen Leibes und Blutes, somit nur die buchstäbliche Interpretation der Stiftungsworte bewirken; denn bei figürlicher Deutung wäre eine solche Bestürzung, wie sie der heilige Lehrer als eine unmittelbar sich ergebende prädicirt, kaum denkbar, wenn nicht geradezu unbegreiflich und widersinnig.

Wie aber, durch welche Gründe lässt Chrysostomus den Herrn den etwaigen Bedenken der Apostel zuvorkommen?

Drei Mittel sind es, welche der Exegese unseres Heiligen gemäss der göttliche Heiland anwendet, die aber, wie wir sehen werden, keineswegs geeignet waren, von der Auslegung der heiligen Worte ihrem genauen Wortlaute nach abwendig zu machen, vielmehr noch in einer solchen Interpretation befestigen mussten.

a) Nach Paulus fasste der göttliche Stifter die zweite Einsetzungsformel folgendermassen: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (1 Kor. 11, 25). Jesus beabsichtigte, sagt Chrysostomus, durch eine solche Formulirung des Wortlautes, speciell durch den Beisatz: „der Neue Bund“,

¹ Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 175.

hinzuweisen auf die Opfer des Alten Testamentes. Die Forderung des Herrn, im Neuen Bunde sein eigenes Blut zu trinken, sollte also ihren vorbildlichen Untergrund und eine beruhigende Erklärung erhalten in der von Gott selbst im Alten Bunde angeordneten Vergiessung des Blutes von Opfethieren. „Denn da er (Christus) statt des Blutes der Thiere das seinige einführte, so erinnerte er an jenes alte Opfer, damit bei diesen Worten niemand in Bestürzung gerathe.“¹ Dass aber eine derartig ausgesprochene Beziehung des ihnen wohlbekannten, vor aller Augen vergossenen rituellen Opferblutes zu dem Blute Jesu Christi, vor dessen Genuss die Apostel an sich erschrecken mussten, nur geeignet sein konnte, sie in ihrer Idee von dem wahren Trinken des wirklichen Blutes zu bestärken, liegt auf der Hand.

b) Das zweite Moment, welches die Unruhe der Apostel verhindern sollte, ist nach Chrysostomus darin zu suchen, dass der liebevolle Stifter sie bereits in genügender Weise auf die Abendmahlsscene und das Gut, welches ihnen dort zu theil werden sollte, vorbereitet hatte, „weil ihnen schon früher Vieles und Grosses davon geoffenbart worden war“². Jedenfalls nimmt der Heilige in diesen Worten, wie wir bereits im Vorhergehenden zu erwähnen Gelegenheit hatten, vor allem Bezug auf die Verheissung des Abendmahles bei Joh. Kap. 6. „Ihre Verwirrung wurde also nicht gemindert etwa durch die Erklärung, dass die Worte des Herrn gar nichts Staunenswerthes enthielten, sondern dadurch, dass sie schon in einem frühern Zeitpunkte aus dem Munde Jesu ähnliche, darauf bezügliche — für das Darreichen des wirklichen Leibes und wirklichen Blutes sprechende — Reden vernommen hatten.“³

c) Noch einen dritten Weg lässt unser Autor den göttlichen Erlöser einschlagen, um den Schauer der Jünger zu

¹ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 230.

² Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 738.

³ La Perpétuité tom. II, l. 4, c. 6, p. 374.

überwinden. „Damit sie nicht in Verwirrung geriethen, that er das, was er von ihnen verlangte, zuerst und führte sie auf diese Weise ohne Störung in die Theilnahme an den heiligen Mysterien ein. Deshalb also trank er selbst sein eigenes Blut.“¹

Für das Entsetzen und die Furcht der Apostel hat hier Jesus demnach keine blossen Worte, sondern er wählt die beste Methode zu ihrer Beruhigung, die Macht des Beispiels, welches ihren Geist an die Idee, die sie sich von der an sie gestellten Forderung gebildet hatten, am ehesten gewöhnen musste. Der Herr war nach der Ansicht unseres Vaters überzeugt, dass alle sofort ohne Zaudern dem Vorgehen² des geliebten und verehrten Meisters nachfolgen würden. Und Chrysostomus berichtet mit sichtlich Genugthuung, dass dies dann „ohne jegliche Störung“ geschah, bedient sich sogar, um auch den geringsten Zweifel an seiner eigenen Auffassung auszuschliessen, einer offenbar beabsichtigten Steigerung in der Phraseologie, dass Jesus „selbst sein eigenes Blut getrunken habe“³.

¹ Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 739.

² Mit der Annahme, dass der göttliche Heiland selbst beim letzten Abendmahl sein heiliges Fleisch und Blut genossen habe, steht Chrysostomus keineswegs vereinzelt da. Noch andere Väter stimmen mit ihm hierin überein, z. B. Irenäus, Hieronymus u. a. (vgl. Franz 1. Theil, S. 50 ff. Hoppe S. 300). Bellarmin (l. 4, 16, p. 339) erklärt, dass diese Anschauung *sententia communis* sei, wenn es auch nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehe. Auch der hl. Thomas von Aquin ist affirmativer Ansicht und vertheidigt dieselbe in seiner *Summa theol.* in einem eigenen Artikel (3, q. 81, a. 1).

³ Cf. La Perpétuité l. c.: τὸ ἑαυτοῦ αἷμα αὐτὸς signifie naturellement son propre sang ou son sang-même. Harnack (II, 434) sagt hierüber: „Chrysostomus will den Schauer des Menschenfleisch-Essens und -Blut-Trinkens nicht durch Vergeistigung der Handlung benehmen.“ Bei Besprechung der Verheissungsworte wurde die Bedeutung der von Chrysostomus gebrauchten Termini „geistig und mystisch“ näher auseinander-gesetzt und gezeigt, dass der Vater zwar nicht einer „Vergeistigung“ im Sinne des Protestantismus, aber auch keineswegs einer an die kapharnaitische Vorstellung grenzenden Ansicht huldigt. Vgl. noch Steitz X, 448:

So kann es demnach bloss die volle Idee von der Präsenz des wahren Leibes und wahren Blutes Christi sein, welche nach den Ausführungen unseres Heiligen die zwölf Apostel den Stiftungsworten entnommen haben. Der heilige Kirchenlehrer hat den Glauben der Apostel auch als den seinigen hingestellt und so auf die verschiedenste Weise bei Interpretation der Einsetzungsworte der Eucharistie dargethan, „dass Christus dortselbst real gegenwärtig ist“¹.

IV. Apostolische Feier.

Soll unsere Abhandlung ein vollständiges Bild der eucharistischen Glaubenslehre bieten, wie sie Chrysostomus der Heiligen Schrift entnommen, so erübrigt noch, seiner Interpretation einiger biblischer Stellen zu erwähnen, welche von der thatsächlichen Feier der heiligen Eucharistie ausgehen.

1. Zwar werden mit Recht mehrere Bemerkungen, die in der Apostelgeschichte² sich finden, auf die Darbringung der heiligen Geheimnisse in der Urkirche bezogen. Aber Chrysostomus bringt in seinem Commentar zu genannter Schrift des hl. Lucas die fraglichen Texte nicht in Verbindung mit der Eucharistie. Er legt sogar, wie es scheint, dem im Kapitel 20, 7. 11 ausdrücklich erwähnten „Brodbrechen“ nur den Charakter eines gewöhnlichen Mahles bei, wie der ganze Context, sowie besonders die Hintansetzung des fraglichen Mahles nach der apostolischen Predigt zu erkennen geben³.

„Der Genuss von wirklichem, menschlichem Fleisch und Blut muss für jedes menschliche Gefühl etwas Anstössiges, sogar Schaudererregendes haben. Auch Chrysostomus hat dies sehr wohl gefühlt, aber er beruhigt sich nicht etwa damit, dass er den anstössigen Gedanken vergeistigt und ihn aus der Sphäre des Sinnlichen in die des Idealen erhebt, nein, er sucht jenes Gefühl mit einer Auskunft zu beschwichtigen, die uns nur von dem derben Realismus seiner Vorstellung überzeugt.“

¹ Ceillier p. 719: Que Jésus-Christ y est réellement présent. Cf. Bellarmin l. 2, 22, p. 246.

² Diese Stellen sind: Apg. 2, 42. 46; 13, 2; 20, 7. 11.

³ Chrysost., Hom. 43 in Act. Ap., Migne LX, 303—305.

Es ist jedoch auch möglich, dass er darunter die Abhaltung einer Agape versteht, indem etwa deren Charakter als Verbrüderungsmahl betont werden soll, wenn es heisst: „Siehst du, wie an dem Tische des hl. Paulus alle theilnahmen?“¹ Dagegen ist nicht ausgeschlossen, dass er vielleicht 2, 42 auf die heilige Eucharistie bezogen wissen will, wenn er bei einer andern Gelegenheit einschaltend bemerkt: „Hast du nicht gehört, wie auch jene Dreitausend, nachdem sie an dem gemeinschaftlichen Mahle theilgenommen hatten, beständig in der Lehre der Apostel und im Gebete verharreten, nicht aber in Schwelgerei und Trinkgelagen?“²

2. An der ersten hierher gehörigen paulinischen Stelle (1 Kor. 10, 14—21) erwähnt der Apostel des heiligen Mahles „gleichsam nur im Vorbeigehen“³ und bringt dessen Genuss mit dem Essen von Götzenopfern in Parallele. Durch einen solchen Hinweis auf die hohe Auszeichnung, die in der Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi liegt, will er die „gesetzlich festgelegte“⁴ Unstatthaftigkeit des sacrificiellen Verkehrs mit den Heiden von seiten der Christen kennzeichnen.

Chrysostomus, der — was vor allem für uns von Wichtigkeit ist — ausdrücklich constatirt⁵, dass die ganze Stelle auf die Eucharistie sich bezieht, illustriert⁶ den theologischen Hauptgedanken, welcher der Intention des hl. Paulus zu Grunde liegt, in seiner bilderreichen Sprache durch ein treffendes Gleichniss: „So handeln auch die Liebenden (wie Christus). Wenn sie sehen, dass die Geliebten nach Fremdem verlangen und das Eigene verschmähen, so geben sie das Ihrige hin

¹ Ibid. col. 305.

² Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 231. Es heisst zwar bloss *Κοινωνία*, welcher Ausdruck aber bei Paulus wie bei Chrysostomus gerne die Theilnahme an der heiligen Communion bezeichnet.

³ Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 219.

⁴ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 202: νομιμοθετέω.

⁵ Ibid. col. 200: τοῦτο γὰρ ἐπὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας ἔστιν ἰδεῖν γινόμενον.

⁶ Bellarmin l. 1, 12, p. 211: Illustrat autem rem totam Chrysostomus insigni similitudine.

und suchen letztere zu überreden, von jenem Fremden abzulassen. Allein die Liebenden zeigen diese ihre Freigebigkeit in Geld und Gut und Kleidungsstücken, noch nie hat jemand dies durch Darreichung seines Blutes gethan. Christus jedoch hat gerade dadurch seine Fürsorge für uns und seine brennende Liebe bewiesen.“¹

Schon aus der Anwendung dieses Bildes auf den Text des Apostels ist zu erkennen, dass der heilige Lehrer „das Blut Christi“, von welchem in Vers 16 die Rede ist und zu dessen Antheilnahme die Christen berufen sind, als das wahre und wirkliche Blut des Herrn im Kelche betrachtet. Denn durch eine blosse Figur, ein blosses Zeichen desselben wäre den Korinthern in ihrer Sucht nach „dem Blute der Opferthiere“² ebensowenig gedient, als nach obigem Vergleiche „derjenige eine geliebte Person von ihrer Begierde nach einem wahren seidenen Kleide abbringen könnte, wenn er ihr statt dessen ein Gemälde desselben anbieten würde“³.

Dass aber thatsächlich aus der Antheilnahme an dem Genusse der Götzenopfer eine gewisse Gemeinschaft mit den Dämonen entsteht, argumentirt der heilige Kirchenlehrer mit Paulus aus der in Vers 18 ausgesprochenen Analogie mit den jüdischen Opfern: „Was der Apostel damit sagen will, ist folgendes: Schon von den tief unter euch Stehenden könnt ihr lernen, dass die, welche von dem Opfer essen, Mitgenossen des Altares sind. Siehst du, wie er zeigt, dass sie (die Korinther), die vollkommen zu sein scheinen, keine vollkommene Kenntniss besitzen, wenn sie nicht einmal wissen, dass oft für viele eine gewisse Gemeinschaft und Genossenschaft mit den Dämonen erwächst gerade daraus, wozu sie die Gewohnheit allmählich hinzieht. Wenn bei den Menschen der gemeinschaftliche Genuss von Salz und Brod Anlass und Symbol der Freundschaft ist, so muss man zugeben, dass

¹ Chrysost., Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200.

² Ibid.: αἷμα . . . τῶν ἀλόγων.

³ Bellarmin ibid., cf. l. 22, p. 247.

dasselbe auch bei den Teufeln zutreffen kann. Du aber erwäge mir wohl, dass er von den Juden nicht sagte, sie hätten Gemeinschaft mit Gott, sondern: „sie haben theil an dem Altare“. Denn was auf den Altar gelegt ward, wurde verbrannt. Beim Leibe Christi verhält es sich nicht so. Wie denn? Es ist eine Gemeinschaft des Leibes des Herrn! Denn nicht mit dem Altare treten wir in Gemeinschaft, sondern mit Christus selber.“¹

Der Gedankengang dieser Erörterung gestaltet sich, näher besehen, also: Es ist nicht zu verkennen, dass der gewohnheitsmässige Verkehr der Korinther mit den Götzenopfern ohne Zweifel eine reale Gemeinschaft im Gefolge hat nicht mit den Götzen, die, wie Chrysostomus ausdrücklich bemerkt, „nichts sind“², sondern mit den Dämonen. Analogiebeweise für diese Wahrheit bieten einmal das angeführte Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben — der gemeinsame Genuss von Brod und Salz —, sodann die von Paulus in V. 18 hervorgehobene Thatsache, dass bei den mosaischen Opfern ebenfalls eine solche Gemeinschaft entstand zwischen den von denselben geniessenden Israeliten einerseits und dem Altare andererseits und, da der Altar nebst der darauf dargebrachten Opfergabe Gott zugeeignet worden, folgerichtig, wie dort mit den Dämonen, so hier mit der Gottheit selbst. Doch weist Chrysostomus mit besonderer Emphase darauf hin, dass es betreffs der von seiten der Juden eingegangenen Gemeinschaft im biblischen Texte bloss heisst: „sie haben theil an dem Altare“, und nicht vielmehr: „sie haben Gemeinschaft mit Gott“, obwohl offenbar nach dem Gesagten eine solche Gemeinschaft vorhanden sein musste. Jedenfalls soll dadurch der Unterschied hervorgehoben werden, der zwischen jener alttestamentlichen Gottes-Verbindung und der jetzt infolge „der Gemeinschaft des Leibes des Herrn“ eintretenden Beziehung obwaltet, welch letztere als eine ganz eigens gear-

¹ Ibid. col. 201.

² Ibid.

tete sich repräsentirt, als eine Gottesgemeinschaft κατ' ἐξοχήν. Dort wurde die Gemeinschaft mit der Gottheit hergestellt durch die Theilnahme an einer gewöhnlichen, Gott geweihten Opferspeise, die zum Theil verbrannt worden. Hier aber ist dasjenige, was die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, der Genuss des Leibes und Blutes Christi.

Diese Gottesgemeinschaft wird genauer charakterisirt bei Besprechung des V. 16: „Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Warum sagte er nicht: Mittheilung? Weil er noch mehr aussprechen und das Verhältniss als eine innige Verbindung kennzeichnen wollte. Denn wir treten in Gemeinschaft mit ihm, nicht nur weil wir davon geniessen und daran theilnehmen, sondern auch weil wir eins mit ihm werden. Denn wie jener Leib mit Christus vereint ist, so werden wir durch dieses Brod mit ihm vereint.“¹

Die hier offenkundige Steigerung der Ausdrücke², welche ihren Höhepunkt erreicht in dem Vergleich mit der hypostatischen Union, beweist, dass Chrysostomus die in der heiligen Communion eintretende Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus als die für uns Menschen denkbar innigste und realste bezeichnen will. Doch dürfte sicherlich unser Kirchenlehrer in seinem rhetorischen Eifer zu weit gegangen sein, wenn er die eucharistische Gottesvereinigung vergleicht und „als ein Nachbild“³ an die Seite stellt der hypostatischen Union, die, als Incarnation der zweiten Person der Gottheit einzig geartet, in obiger Form keine Analogie für jedwede andere Gottesgemeinschaft abgeben und ihr auch nicht mit dem Scheine einer gewissen Gleichwerthigkeit an die Seite gestellt werden kann.

¹ Ibid. col. 200.

² μετοχή — κοινωνία — πολλή συνάφεια — τὸ ἐνοῦσθαι — καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐκεῖνο ἔγνωται τῷ Χριστῷ οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτῷ διὰ τοῦ ἄρτου τούτου ἐνούμεθα.

³ Schwane II, 786, Anm. 2.

Offenbar verlangt die geschilderte reale Vereinigung des Communicirenden mit dem Leibe Christi auch die wirkliche Präsenz eben dieses Leibes in der heiligen Eucharistie, geradeso, um auf unsere biblische Parallele zurückzukommen, wie infolge des Genusses vom Götzenopfer der Heiden eine reale Gemeinschaft nur denkbar ist und auch von Chrysostomus constatirt wird mit den Dämonen, deren Dasein darum von Paulus sowohl wie von unserem Autor, was der ganze Context bezeugt, augenscheinlich vorausgesetzt worden, nicht mit den Götzen, „die nichts sind“¹.

3. In unmittelbarem Anschluss an die Stiftungsworte sieht sich der hl. Paulus, jedenfalls infolge gewisser Missbräuche, die sich in Korinth eingeschlichen hatten, veranlasst, mit scharfen Worten das Verbrechen der unwürdigen Communion zu schildern, um dadurch jede Ungebühr bei deren Empfang wo möglich gleich in der Wurzel auszurotten. Er schreibt nämlich: „Wer unwürdig dieses Brod isst oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn“ (Vers 27). „Warum denn?“ fragt Chrysostomus. „Er vergießt dieses Blut und stempelt so seine That zu einem Morde, nicht zu einer Opferhandlung. Denn wie jene, welche den Heiland durchbohrten, dies nicht thaten, um sein Blut zu trinken, sondern um es zu vergiessen, so zieht auch derjenige, der es unwürdig genießt, keinen Nutzen daraus. Du siehst, welch schreckliche Sprache er führte und mit welchen Donnerworten er sie zu erschüttern suchte.“²

Nachdem dann der heilige Redner in eindringlicher Weise, um seine Zuhörer von der Gefahr einer unwürdigen Communion ferne zu halten, aus Vers 28: „Der Mensch aber prüfe sich selbst, und so esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche“, die Nothwendigkeit einer würdigen, eingehenden Vorbereitung auseinandergesetzt hat, fährt er also fort: „Denn wer unwürdig isst und trinkt, der isst und trinkt

¹ οὐδὲν γάρ ἐστιν.

² Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230.

sich das Gericht“ (V. 29). „Was sagst du da? Sollte dieses Mahl, die Ursache so grosser Gnaden, die Quelle des Lebens, zum Gerichte werden? Gewiss; doch geschieht dies nicht infolge seiner Natur, sondern durch den Willen dessen, der daran theilnimmt. Denn gleichwie die persönliche Gegenwart des Herrn, die uns diese grossen und unsagbaren Güter gebracht hat, denjenigen, die ihn nicht aufnahmen, zu grösserer Verdammniss gereichte, so bringt auch der Genuss dieser Geheimnisse eine schärfere Strafe jenen, welche unwürdig daran theilnehmen. Warum isst sich aber ein solcher das Gericht? Weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet, d. h. weil er nicht, wie es sich geziemt, untersucht, nicht bedenkt die Grösse dieser Gabe, nicht erwägt den hohen Werth dieses Geschenkes. Denn wenn du es recht erkennst, wer da gegenwärtig ist, wer sich selber hergibt und wem er sich darreichen lässt, dann bedürftest du wohl keiner fernern Mahnung, sondern dies würde dir genügen, recht wachsam zu sein, falls du noch nicht gar zu tief gefallen bist.“¹

Seinem erhabenen Vorbilde², dem hl. Paulus, folgend, konnte Chrysostomus das grosse Verbrechen der unwürdigen Communion kaum in ernstern und abschreckendern Ausdrücken und Ermahnungen schildern, als es hier geschehen.

Sowohl der Gegenstand, um den die Handlung sich dreht (obiectum, circa quod), als auch der letzte Grund (ratio principalis), auf welchen die ganze Sündhaftigkeit der Handlung zurückgeführt werden muss, ist nach Chrysostomus der anwesende Leib des Herrn. Das Wort Pauli: „Der ist des Leibes und Blutes schuldig“, bedeutet nichts weniger als: er hat diesen Leib gemordet, er hat dieses Blut vergossen und hat so das nämliche Verbrechen begangen wie

¹ Hom. 28 in 1 Cor., ibid. col. 233. Aehnlich interpretirte Chrysostomus Hebr. 10, 28. 29 in Hom. 20 in Hebr., Migne LXIII, 144.

² Ackermann S. 86 sagt: „Originalmusterbild“.

die Juden¹, welche eben diesen selben Leib kreuzigten und mit Nägeln durchbohrten². Die ganze Handlung ist also deshalb schon so schwer sündhaft, weil sie an und für sich als *peccatum materiale* zunächst und direct sich richtet gegen Christi Leib und Blut, „gegen diese integrirenden Theile seiner geheiligten Person“³. Während nun bei andern Sünden gewöhnlich als die letzte Ursache der Sündhaftigkeit die verletzte Majestät Gottes angesehen wird, die Auflehnung gegen die persönliche Heiligkeit, ist die *causa principalis* des von Chrysostomus gekennzeichneten Verbrechens hinwiederum die formell in der Erkenntniss und dem Willen des theilnehmenden Sünders gelegene specielle Verletzung des anwesenden göttlichen Leibes und Blutes.

Wir brauchen wohl nicht weiter hervorzuheben, wie jeder mann ein persönliches Vergehen gegen den lebenden, sichtbaren Leib Christi als das höchste Verbrechen, die grösste Sünde betrachtet, die nur denkbar. Ein solches Vergehen hat Chrysostomus ohne Zweifel hier im Auge und schliesst deshalb schon von vornherein auch nur den Gedanken einer unwürdigen Theilnahme an blossen Symbolen des heiligen Leibes und Blutes aus. Denn wo sollte dann ohne masslose, ungerechtfertigte Uebertreibung das Entsetzliche dieser Handlungsweise zu suchen sein? Unmöglich könnte der heilige Kirchenlehrer eine unehrerbietige oder unwürdige Annäherung an ein Stück Brod als Figur Christi zu einem solch schrecklichen Verbrechen stempeln, wie er es oben gethan.

An anderer Stelle⁴ redet Chrysostomus auch von dem unwürdigen Genusse des Mannas, das er, wie wir früher dar-

¹ Desselben Vergleiches bedient sich bereits Tertullian (*De idololatria* c. 7).

² Aehnliche Gedanken über 1 Kor. 11, 27 finden sich bei Chrysostomus noch: *De sanctis martyribus*, Migne I, 650; *Non esse ad gratiam concion.*, *ibid.* coll. 653. 654; *In dictum Pauli: Oportet haereses esse*, Migne LI, 259; *Hom. 46 in Io.*, Migne LIX, 262 *ατλ.*

³ Wiseman, *Die wirkliche Gegenwart* S. 221.

⁴ Chrysost., *Hom. 23 in 1 Cor.*, Migne LXI, 191 sqq.

legten, als Vorbild der heiligen Eucharistie und als Symbol des Leibes Christi behandelt. Er erklärt wohl, dass jene Juden, bei denen das Manna seinen höhern Zweck, sie „zum Glauben zu führen“, verfehlte, von Gott bestraft wurden. Aber schon beim ersten Blick ist ersichtlich, welcher ungeheurer Unterschied in der Auffassung des Exegeten hier und dort obwaltet; und vergebens suchen wir bezüglich der Unwürdigkeit gegenüber dem Manna und dem Wasser aus dem Felsen nach einem Ausdrucke, der dem eines directen Vergehens gegen „Christi Leib“ auch nur annähernd gleichkäme.

§ 3. Nähere Bestimmung der realen Gegenwart.

Den Ausgangspunkt zur ganzen Argumentation über 1 Kor. 11, 27—29 bildete der Zusammenhang zwischen Eucharistie und Menschwerdung.

Denn Incarnation und Eucharistie stehen im innigsten Connex miteinander. Es ist dies eine Wahrheit, welche Chrysostomus glaubt nicht oft genug aussprechen zu können.

Schon ihrer äussern Bedeutung nach stellt er beide Mysterien nebeneinander, indem er gerade in ihnen den in seiner Art grossartigsten Beweis der Liebe Gottes gegen uns Menschen erblickt und beide Geheimnisse auch als die Quelle der grössten Güter betrachtet, die Gott uns geschenkt hat. „Denn was kommt, um alles andere, das zahlreicher als der Sand ist, zu übergehen, dem gleich, dass er für uns Mensch geworden ist?“¹ fragt er mit begeistertem Pathos. Und an einer andern Stelle: „Deshalb sorgte Jesus vorzüglich dafür, dass seine Menschwerdung möchte über allen Zweifel erhoben werden, weil sie die Quelle so vieler unendlicher Wohlthaten für uns ist.“²

¹ Chrysost., Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331. 332.

² Hom. 31 in Io., Migne LIX, 177.

In ähnlicher Weise spricht er sich über die heilige Eucharistie aus, wofür sich in unserer Abhandlung genugsam Zeugnisse vorfinden.

Die innere Einheit kommt darin zum Ausdruck, dass ihm das eucharistische Gottesmahl als die Blüthe des Erlösungswerkes gilt, weshalb des öftern bei Vorführung der einzelnen Heilsmomente der Erlösung in einem augenscheinlichen Climax schliesslich als höchstes, alles Vorhergehende überragendes Wunder die Hingabe des göttlichen Leibes zum Genusse an das Ende gestellt wird. Aus der gerne sich wiederholenden Parallelisirung von Krippe und Altar spricht offenbar die Idee, dass die Eucharistie „in gewissem Sinne als eine Erweiterung und Ausdehnung der Incarnation auf alle Gläubigen, aber nicht als eine förmliche Erneuerung“¹ betrachtet werden kann. Die Menschwerdung Jesu ist also die nothwendige Voraussetzung des eucharistischen Mysteriums. Umgekehrt war auch der göttliche Stifter bei der Einsetzung des letztern von der Absicht geleitet, in der Eucharistie für alle Zeiten einen augenscheinlichen Beweis zu schaffen für die Thatsächlichkeit seiner Incarnation, insbesondere um der Irrlehre der Gnostiker und Manichäer von einem blossen Scheinleibe und Scheintode Christi im voraus entgegenzutreten.

„Durch die Einsetzung der Geheimnisse verewigte Christus das Andenken an seine uns erwiesene Wohlthat, um den Häretikern den Mund zu schliessen. Denn wenn sie fragen, woraus hervorgehe, dass Christus ist geopfert worden, so können wir sie ausser andern Gründen auch durch die Mysterien zum Schweigen bringen. Ist nämlich Jesus nicht in Wirklichkeit gestorben, wessen Symbole sind dann die geweihten Elemente? Siehst du, wie sorgfältig sich der Heiland bestrebt, uns beständig daran zu erinnern, dass er für uns gestorben ist? Weil er wusste, dass mit der Zeit ein

¹ Schwane II, 785.

Marcion, Valentinus und Mani auftreten und das ganze Erlösungswerk läugnen würden, erinnert er auch durch die heiligen Geheimnisse unablässig an sein Leiden, damit niemand sich verführen lasse. Durch diesen heiligen Tisch gewährt er uns also zugleich Heil und Belehrung.“¹ Denselben Gedanken wiederholt er noch zweimal in der nämlichen Homilie: „Deswegen befestigt er die Lehre von seinem Tode nicht nur mit seinem eigenen Leiden, sondern auch mit dem Betragen der Jünger und durch die heiligen Mysterien, indem er so von allen Seiten die kranken Schüler Marcions beschämen will.“² „Auch beweist er dir dadurch (durch die heilige Eucharistie), dass er dein Fleisch angenommen hat.“³

In dem Bestreben, das innige Verhältniss zwischen Incarnation und Eucharistie zu betonen und auf Grund dieser realen Beziehung die Irrlehren der Gnostiker und Manichäer in ihrer ganzen Haltlosigkeit darzuthun, steht Chrysostomus auf den Schultern der ältesten Väter, wie des Ignatius⁴, Justinus⁵, Irenäus⁶ und Tertullian⁷. Diese Zusammenstellung ist also keineswegs specifisch „antiochenisch“⁸, wie behauptet wird, obwohl nicht zu läugnen ist, dass sie in der Christologie der Antiochener einen ganz besondern Anhaltspunkt gefunden haben mag. Jedenfalls wird auch von akatholischer

¹ Chrysost., Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739.

² Ibid. col. 740.

³ Ibid. col. 744.

⁴ Ad Smyrn. c. 7.

⁵ Apol. I, 66.

⁶ Adv. haeres. IV, 18, 4 und V, 2, 2. 3.

⁷ De idololat. c. 8; Adv. Marc. III, 19 und IV, 40.

⁸ Realencyklopädie für protest. Theol. 1. Heft, S. 52. Wenn dort selbst S. 42 und 43 gesagt wird, dass ebenso wie die antignostischen Väter auch die Gnostiker unbeschadet ihres Doketismus und Spiritualismus die Prädicirung der Elemente als Leib und Blut Christi beibehalten hätten und dass infolgedessen es irrig wäre, auf ein Herrschen realistischer Vorstellungen in der alten Kirche zu schliessen, so ist dabei übersehen, wie die antignostischen Väter, insbesondere Ignatius und Irenäus, ausdrücklich den Gnostikern den Widerspruch vorhalten, in welchen sie sich durch Längnung der Menschwerdung und Auferstehung mit gleichzeitiger Beibehaltung der kirchlichen Lehre von der Eucharistie setzen oder eventuell setzen würden.

Seite zugestanden, dass das Dogma der Incarnation durch die Constatirung seines innigen Connexes mit der Eucharistie „den lebendigsten und wunderbarsten Thatbeweis empfängt“, wie auch umgekehrt dem letztern Geheimniss in folgedessen „ein granitner Unterbau gegeben ist“¹. Die so beliebte Zusammenstellung und die daraus resultirende Argumentation hat aber nur logischen Werth und reale Bedeutung unter der Voraussetzung des wesentlich gleichen Inhaltes der beiden Mysterien, wenn demnach die Identificirung des eucharistischen mit dem historischen Christus im Sinne einer substantiellen, nicht bloss virtuellen Präsenz zu fassen ist. Und zwar ist es ausdrücklich die ganze historische Person des menschengewordenen Gottessohnes, die unser Vater im heiligen Abendmahle als gegenwärtig vorführt, wobei er dann besonders die Präsenz des auf Erden gewandelten sterblichen Leibes und des daraus geflossenen Blutes nicht oft genug betonen kann.

Wir wollen Chrysostomus in der Schönheit seiner Sprache wieder selbst zu Wort kommen lassen: „Was ihm (dem himmlischen Vater) das Liebste und Kostbarste war, seinen eingeborenen Sohn, hat er für uns, seine Feinde, dahingegeben, ja nicht nur gegeben, sondern nachdem er ihn uns gegeben, bereitete er uns in ihm ein Mahl, that alles für uns, indem er ihn uns schenkte und durch diese Gabe uns zur Danksagung antrieb.“²

¹ Harnack II, 426. 427. Wenn jedoch Harnack eine solche Zusammenstellung „des wahrhaftigen Leibes Christi“ in Incarnation und Eucharistie erst als eine Folge der dogmatischen Entwicklung innerhalb des 4. Jahrhunderts mit Gregor von Nyssa eintreten lässt (S. 433), so steht diese Behauptung in Widerspruch mit seiner Bemerkung in Bd. I, S. 203: „Dagegen lässt sich nicht verkennen, dass Justin (Apol. I, 66) die wunderbare, vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brodes mit dem vom Logos angenommenen Leib vorausgesetzt hat.“

² Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 332: *Ὁ μονογενὴς παῖς*. Cf. Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 206: *Μονογενὴς τοῦ Θεοῦ παῖς*; In diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361; Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170: *Τοῦ Θεοῦ ὁ υἱός*.

Es ist also gegenwärtig die zweite Person der Gottheit, „der eingeborene Sohn Gottes“, derselbe, der als Mensch in der Krippe lag und zuletzt gekreuzigt wurde, demnach die Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union unzertrennlich verbunden mit der Gottheit. „Welche Entschuldigung werden wir vorbringen können, wie wollen wir Verzeihung erlangen, wenn Christus selbst um unsertwillen vom Himmel herabstieg, wir aber es nicht einmal der Mühe werth erachten, aus unserer Wohnung zu ihm zu kommen; wenn die Magier, die doch bloss Barbaren und Fremde waren, aus Persien herkamen, um ihn zu sehen, da er in der Krippe lag; du aber, ein Christ, nicht einmal einen geringen Weg zurücklegen willst, um dieses beglückende Schauspiel zu genießen? Denn wenn wir mit gläubigem Herzen hinzutreten, so werden wir ihn ohne Zweifel in der Krippe liegen sehen. Dieser Tisch vertritt nämlich die Stelle der Krippe.“¹ Die menschliche Natur wird noch näher bestimmt durch Angabe der beiden integrirenden Bestandtheile, des wahren sterblichen Fleisches und Blutes².

¹ Chrysost., De beato Philog. VI, Migne XLVIII, 753. Hoppe (S. 253, Anm.) erinnert sehr passend bei Erwähnung obiger Identificirung von seiten unseres Autors zwischen dem Kindlein in der Krippe und dem Gottmenschen auf dem Altare an eine liturgische Gewohnheit der alten Kirche. „Denselben Gedanken spricht das unter dem Namen *ἀστήρ* oder *ἀστερίσκος* bekannte Instrument aus, dessen sich die Griechen bei der Feier der heiligen Mysterien bedienten und dessen Einführung dem hl. Chrysostomus zugeschrieben wird. Es bestand aus zwei übereinander befestigten Bögen und hatte die Bestimmung, das heilige auf dem Discus — an dessen Stelle die jetzige Patene getreten — liegende Brod bei der Verhüllung durch das Velum, besonders nach der Consecration, vor der Gefahr der Berührung zu schützen. Man sah in ihm symbolisch den Stern, welcher über dem Orte stand, wo das Kindlein Jesus lag. Der Priester spricht bei der Incensation desselben: *Καὶ ἐλθὼν ὁ ἀστήρ ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.*“ Cf. Daniel p. 390. — Offenbar konnte die hiermit ausgesprochene symbolische Bedeutung des Sternes ihre Erklärung nur in dem Glauben finden, dass hier wie dort derselbe Christus gegenwärtig sei, zu dessen Kennzeichnung der Stern gebraucht wurde.

² Selbstverständlich nimmt Chrysostomus keine Rücksicht auf die logische Reihenfolge, in welcher die Präsenz des einen Bestandtheiles die

„Niemand bezichtige meine Worte einer Uebertreibung oder einer allzu grossen Strenge. Denn den Leib des Herrn können wir vergleichen mit einem königlichen Kleide: ob nun einer den Purpur des Königs zerreisst oder ein anderer ihn mit unreinen Händen besudelt, beide haben ihm denselben Schimpf zugefügt; deshalb werden sie auch in der nämlichen Weise bestraft. Gerade so verhält es sich mit dem Leibe Christi. Die Juden haben denselben am Kreuze mit Nägeln zerfleischt. Du aber zerfleischest ihn, wenn du fortfährst, in Sünden zu leben, mit unreinen Lippen und beflecktem Gewissen.“¹

Was hier als ein specielles Vergehen gegen ~~des~~ Herrn Leib dargestellt ist, gilt in der unmittelbar folgenden Homilie als ein solches gegen das heiligste Blut. „Gleichwie jene Mörder seines (Christi) Blutes schuldig wurden, so sind es auch die, welche unwürdig an den heiligen Geheimnissen theilnehmen.“²

Dem heiligen Kirchenlehrer scheint sogar der blosse Ausdruck „Leib“ zur Bestimmung der Identität zwischen dem ehemals sterblichen und dem eucharistischen Leibe nicht zu genügen; er glaubt vielmehr, sich noch präziser auszudrücken, wenn er betont, wie dieser Leib Christi genau dasselbe sterbliche Fleisch getragen habe wie wir alle. „Christus gab seinen Leib nicht bloss hin (zum Tode), sondern weil die erste, aus Erde gebildete Natur des Fleisches der Sünde wegen dem Tode verfallen und ohne Lebenskraft war, so brachte er sozusagen einen andern Teig, einen Sauerteig, sein eigenes Fleisch, der Natur nach dasselbe (wie das unserige), aber frei von Sünde und voll Lebenskraft, und er liess alle daran theilnehmen.“³

andern nach scholastischer Lehre nach sich zieht. Auch nicht in Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203. 204, der hierfür ausgiebigsten Stelle.

¹ Chrysost., Hom. de sanctis martyribus, Migne L, 650.

² Hom. Non esse ad gratiam concion., ibid. col. 653.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 201: Οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς τὸ σῶμα αὐτοῦ ἔδωκεν· ἀλλὰ . . . τὴν ἑαυτοῦ σάρκα.

In ähnlicher Weise sucht er die reale Gegenwart des wahren Blutes näher zu kennzeichnen durch den Hinweis auf die verschiedensten Heilsmomente, bei denen Christi Blut zur besondern Geltung gelangte.

So ist das sacramentale Blut das nämliche, „das uns erlöst hat“¹, „das den Schuldbrief unserer Sünden vernichtete, welches unsere Seele reinigte, welches den Makel der Sünde hinwegnahm, das über die feindlichen Fürstenthümer und Mächte triumphirte“², „dasselbe Blut, welches die ganze Welt, über die es ausgegossen worden, erlöste und über das der sel. Paulus in seinem Briefe an die Hebräer vieles geschrieben“³, „das nämliche, welches die Juden vergossen“⁴, „welches Judas um 30 Silberlinge verkaufte, das den ruchlosen Pharisäern zu verschachern er sich nicht scheute“⁵, „das Blut, welches aus der unbefleckten Seite des Herrn geflossen, das wir trinken sollen, als berührten wir mit unsern Lippen die göttliche und unentweihte Seite“⁶.

Ist selbstverständlich bei der so oft hervorgehobenen Anwesenheit der ganzen menschlichen Natur, welche Chrysostomus sich in der nämlichen Wesenheit vorhanden denkt, wie sie hier auf Erden lebte, mit dem ausdrücklich als präsent gesetzten Leibe auch die menschliche Seele⁷ Christi

¹ Expos. in Ps. 144, Migne LV, 464.

² De coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 398.

³ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261.

⁴ Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230; cf. Adversus Iudaeos, Migne XLVIII, 861.

⁵ Hom. 2 de prodit. Iudae, Migne XLIX, 389; cf. Hom. 1, ibid. col. 380.

⁶ Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345; cf. Hom. Quales ducendae sint uxores III, Migne LI, 229; Expos. in Ps. 46, Migne LV, 210; Hom. 85 in Io., Migne LIX, 463; Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898.

⁷ Dass Chrysostomus bei der Menschheit Jesu auch eine wahre menschliche Seele voraussetzte, geht schon daraus hervor, dass er an verschiedenen Stellen ausdrücklich die Ansicht des Apollinaris von Laodicea verwarf, welcher lehrte, „Christus habe keine menschliche Seele besessen“ (Hom. 6 in Phil., Migne LXII, 218. 219; cf. Hom. de anathemate, Migne XLVIII, 949).

den erstern zur menschlichen Natur completirend verbunden, so scheint der Heilige doch noch speciell durch den Ausdruck „lebendiges Blut“¹ auf diese hinzudeuten.

Ausgehend von der Auferstehung² und Himmelfahrt³ des ehemals sterblichen Leibes kommt Chrysostomus zu der Annahme einer weitem Identität, indem er in der heiligen Eucharistie wie den am Kreuze gestorbenen, so auch den ihm wesensgleichen⁴ verklärten, erhöhten Leib Christi erblickt⁵. „Elias hinterliess seinem Schüler (Elisäus) seinen Mantel; der Sohn Gottes aber hat uns, als er zum Himmel auffuhr, sein eigenes Fleisch zurückgelassen. Elias entäusserte sich vollständig seines Mantels; aber Christus hat uns sein Fleisch hinterlassen und stieg doch noch im Besitze desselben von der Erde empor.“⁶ „Erwäget, dass der

¹ Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 80: αἷμα ζῶν.

² „Christus, der Erstling der Auferstehenden, hat denselben Körper wieder angenommen“, Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 356: τὸ αὐτὸ σῶμα ἀνειληφώς. Cf. Hom. 87 in Io., Migne LIX, 474: „Um die Wirklichkeit seiner Auferstehung zu beweisen, um zu zeigen, dass er, der Gekreuzigte, auferstanden sei und nicht etwa ein anderer, deshalb behielt Christus die Wundmale bei, deshalb ass er mit den Jüngern.“ Aehnlich Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739.

³ Hom. 34 in 1 Cor., Migne LXI, 288: „Dass der Herr jenes mit Blut überronnene Fleisch über alle Himmel, über alle Engel und Erzengel und die andern himmlischen Heerscharen erheben und auf den königlichen Thron zur Rechten des Vaters setzen werde, strahlend in unendlicher Herrlichkeit, das konnte gewiss keiner von ihnen im Alten Testamente, noch irgend ein anderer Mensch vorherwissen, keiner sich vorstellen.“ Cf. Hom. 24, ibid. col. 204.

⁴ Dass dem sterblichen und verklärten Leibe Christi dieselbe Wesenheit zukommt, bezeugt Chrysostomus auch, wenn er einerseits betont: „Christus hat unser Fleisch angenommen“ (Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744), und dann hinwiederum: „dass unsere Natur, mit unsterblicher Glorie und Herrlichkeit angethan, auf dem königlichen Thron erglänze“ (In ascens. D. N. I. Chr., Migne L, 448; cf. Hom. 11 in 2 Cor., Migne LXI, 475).

⁵ Cf. Bellarmin l. 2, c. 22, p. 247.

⁶ Hom. 2 ad pop. Antioch., Migne XLIX, 46: τὴν σάρκα ἡμῖν κατέλιπε τὴν ἑαυτοῦ . . . ὁ δὲ Χριστὸς καὶ ἡμῖν κατέλιπε καὶ ἔχων αὐτὴν ἀνῆλθεν.

Leib, den wir alle empfangen, dessen Blut wir alle geniessen, nicht etwa ein anderer, von jenem irgendwie verschiedener oder getrennter ist, sondern dass wir eben denselben Leib in uns aufnehmen, der in der Höhe thront, von den Engeln angebetet wird und der lautern Allmacht nahe steht.“¹ Damit läugnet Chrysostomus ausdrücklich jedwede wesentliche Verschiedenheit und behauptet, dass genau dieselbe Leiblichkeit Christi, die im Himmel, auch auf unsern Altären zu suchen ist. Diese Leiblichkeit ist eine gloriose; denn der Leib Christi existirt für Chrysostomus nur mehr in der einen verklärten Erscheinungsweise, im Zustande der Leidensunfähigkeit, indem er „für alle Zeiten unsterblich bleibt“².

Also ist er in der Eucharistie, obwohl mit dem sterblichen Leibe wesentlich identisch, nicht in dessen früherer natürlicher Seinsweise gegenwärtig, aber auch nicht derart, dass die Präsenz der gloriosen Leiblichkeit aufzufassen wäre im Sinne einer geistigen oder virtuellen Gegenwart, im Gegensatz zu einer wahrhaft körperlichen; die reale und substantielle Präsenz³ des verklärten Christus kann nicht unzweideutiger ausgesprochen werden⁴.

¹ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 27: τοῦ μηδὲν ἐκείνου διαφέροντος οὐδὲ διεστώτος.

² Hom. 11 in Rom., Migne LX, 486. Oder: „Ihr werdet mich neu und ganz verändert, nicht mehr mit einem leidensfähigen, sondern unsterblichen, unverweslichen und keiner Nahrung bedürftigen Körper umgeben sehen“ (Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 740, bei der Erklärung von Matth. 26, 29, woselbst unser Exeget *καινόν*, „frisch“, fälschlich auf Christus statt auf Wein bezieht). Cf. Hom. 87 in Io., Migne LIX, 475.

³ Vgl. Steitz IX, 416.

⁴ Rühmenswerth sind noch folgende Stellen: „O des erhabenen Schauspiels! Sehet die Güte des menschenfreundlichen Gottes! Der nämliche, der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblick von aller Händen gefasst“ (De sacerd. III, 4, Migne XLVIII, 642). — „Der zur Rechten des Vaters sitzt, ist hier“ (Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 111). — Auch die 24. Homilie zu 1 Kor., welche die wesentliche Identität mit dem sterblichen Leibe bis ins einzelste angegeben, ist hier zu erwähnen: „Oeffne die Thore des Himmels und schaue hinein, ja nicht in den Himmel, sondern in den Himmel der Himmel, und du wirst sehen, wovon ich vor-

Wenigstens so viel lässt sich aus den Worten unseres Kirchenlehrers feststellen, wenn auch die nähern speciellen Fragen nach der sacramentalen Existenzweise dieses vergeistigten Leibes ihm noch vollständig ferne liegen.

Doch spricht Chrysostomus ausdrücklich von einer Verwandlung, die sich in der heiligen Eucharistie vollzieht, aber nicht — aus den in der Einleitung angegebenen Gründen — in Form eines genau fixirten oder gar kurz formulirten Lehrbegriffes. Am wenigsten können wir speciell den Terminus „Transsubstantiation“¹ erwarten, der als die Frucht der eucharistischen Kämpfe des zwölften Jahrhunderts zum erstenmal auf dem vierten lateranensischen Concil 1215 officiell gebraucht wurde².

Die Hauptsätze, in denen Chrysostomus den Act der Gegenwärtigsetzung der heiligen Eucharistie am stärksten betont, sind folgende: Gegen Ende der bekannten 82. Homilie zum Matthäus-Evangelium lesen wir: „Es ist nicht das Werk menschlicher Macht, was da vor uns liegt. Derjenige, der dies bei jenem Abendmahle vollbrachte, der nämliche bewirkt es auch jetzt. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein. Der es heiligt und verwandelt, ist der Herr selbst.“³ Eine zweite Stelle, die hier massgebend ist, findet sich in den beiden Homilien über den Verrath des Judas, die grössten-

hin gesprochen habe. Denn das Herrlichste und Kostbarste, das dort zu finden ist, werde ich dir auch hier auf Erden zeigen. Gleichwie nämlich im Kaiserpalaste nicht die Wände und die goldenen Decken das Vornehmste sind, sondern der Kaiser selbst, auf seinem Thron sitzend, so ist es auch im Himmel der Leib unseres Herrn, und diesen kannst du jetzt ebenso auf der Erde sehen. Denn ich zeige dir nicht Engel, nicht Erzengel, nicht den Himmel und den Himmel der Himmel, sondern den Herrn der Himmel selber. Siehst du also, wie du das Allerkostbarste hier auf Erden zu erblicken vermagst?“ (Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205.)

¹ Griechisch: μετασώσις.

² Siehe Bellarmin l. 3, c. 21, p. 299 sqq. Franzelin p. 189. Scholliner p. 21. 22. Oswald S. 470.

³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744: ὁ δὲ ἀγάζων αὐτὰ καὶ μετασχευόζων, αὐτός.

theils wörtlich miteinander übereinstimmen: „Christus selbst ist gegenwärtig. Und er, der jenen Tisch zubereitet hat, bereitet auch diesen hier. Denn kein Mensch ist es, der bewirkt, dass die daliegenden Gaben zum Leibe und Blute Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns ist gekreuzigt worden. Seine Stelle einnehmend steht der Priester da, jene Worte aussprechend, wogegen die Kraft und Gnade von Gott kommt. ‚Dies ist mein Leib‘, so lautet das Wort, welches die vor uns liegenden Gaben verwandelt. Gleichwie jenes Wort: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde‘, nur ein einziges Mal gesprochen, zur That wurde, indem es die menschliche Natur zur Erzeugung von Kindern befähigte, so bewirkt auch dieses Wort, einmal gesprochen, an jedem Opfertische in den Kirchen von jener Zeit bis auf die heutige und bis zu des Herrn Wiederkunft des Opfers Vollendung.“¹

Zu erwähnen ist noch die stehende liturgische Formel, die uns wie fast² in allen orientalischen Liturgien mit geringer Modification auch in der des hl. Chrysostomus begegnet. Sie lautet: „Sende deinen Heiligen Geist auf uns und die vorliegenden Gaben herab . . . und mache dieses Brod zum kostbaren Leibe deines Christus . . ., und was in diesem Kelche ist, zum kostbaren Blute deines Christus . . .; welch beide du durch deinen Heiligen Geist verwandelt hast.“³

Ausdrücklich redet Chrysostomus also an den angeführten Stellen von einer Veränderung, von einer Verwandlung. Denn es wird wohl nicht zu bestreiten sein, dass dies

¹ Hom. 1 de prodit. Iudae, Migne XLIX, 380. Beinahe denselben Wortlaut bietet Hom. 2 de prodit. Iudae, ibid. coll. 389. 390: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί· τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρύθμιζεν τὰ προκείμενα.

² Siehe Franz 2. Theil, S. 32, Anm. 2.

³ Migne LXIII, 916, und Daniel coll. 359. 360: μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Es soll hier bloss die Thatsache der ausgesprochenen Verwandlung berücksichtigt werden, während das Verhältniss der Epiklese zu den Einsetzungsworten erst später besprochen wird.

die etymologische Bedeutung¹ der Verba μετασχευάζειν, μεταρρύθμιζειν und des liturgischen μεταβάλλειν ist.

Es fragt sich nun: „Was für eine Veränderung hat Chrysostomus hier im Auge? Sprechen seine Worte für die Annahme einer substantiellen oder accidentellen Verwandlung?“ Diese Lösung wird von der inhaltlichen Untersuchung der drei Begriffe² abhängen, die zur Wesensbestimmung einer Umwandlung gehören. Daher die dreifache Frage:

1. Welches ist nach Chrysostomus der terminus ad quem der Verwandlung, das Object, welches aus der Verwandlung hervorgeht?
2. Was wird aus dem Objecte, das der Verwandlung unterliegt, dem terminus a quo?
3. Wodurch wird die Verwandlung vermittelt?

1. Im Vorhergehenden wurde zur Genüge dargelegt, dass der hl. Chrysostomus lehrt, in der heiligen Eucharistie sei in Wirklichkeit der wahre, wesentliche Leib und das wahre, wesentliche Blut des Herrn gegenwärtig. Auch lässt die Ausdrucksweise in den soeben angeführten Belegstellen in Bezug auf Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, da der Heilige zu wiederholten Malen die auf dem Altare liegenden Gaben „Leib und Blut Christi“ nennt. Wir können deshalb ohne weiteres auch hier die beigelegten Prädicate im buchstäblichen, wörtlichen Sinne nehmen und sind jedenfalls berechtigt, auf Grund der bis jetzt gegebenen Darstellung eine uneigentliche, übertragene

¹ Siehe Benseler, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, woselbst die drei fraglichen Verba in der hier zur Geltung gelangenden Bedeutung zu finden sind. Betreffs der etymologischen Ableitung von μεταρρύθμιζειν sagt Mössl, der Herausgeber der Cramerschen Uebersetzung der Werke des Chrysostomus (III, 24, Anm.): „Das von dem Stammworte ρυθμός herkommende μεταρρύθμιζω heisst nicht nur reformo, transformo, sondern auch commuto, transmuto, verändern, verwandeln.“ Vgl. Sorg S. 287. 288.

² Cf. Franzelin coll. 183. 184. Tridentinum sess. XIII, can. 1 et 2.

Bedeutung von vornherein als ausgeschlossen zu betrachten nach dem Grundsatz der Hermeneutik, dass bei gleichlautenden Stellen der nämliche Ausdruck ohne zwingende Gründe nicht in verschiedenem Sinne aufgefasst werden darf¹. Der heilige Kirchenvater kann somit zweifellos die Worte: „Die daliegenden Gaben, Brod und Wein, werden verwandelt, so dass sie der Leib und das Blut Christi werden“, in keinem andern Sinne nehmen, als es werde infolge der „Verwandlung“ der wahre, wirkliche und wesentliche Leib des Herrn und ebenso das göttliche Blut gegenwärtig.

Es sei nur noch auf den mit der zuerst citirten Stelle in Zusammenhang stehenden weitem Text verwiesen, in welchem jeder Satz eine neue Bekräftigung der realen Präsenz enthält, wenn Chrysostomus erklärt, dass wir in diesem Mysterium mehr als die Kleider Christi besitzen, indem wir ihn selbst berühren und essen, ferner dass er selbst sich uns hingibt, dass er der einzige Hirte ist, welcher seine Schafe mit seinem eigenen Fleische nährt, dass er uns tränkt mit seinem heiligen Blute und dass er nicht handelt wie so manche Mütter, welche oft ihre Kinder andern zum Säugen geben². „Alles das“, bemerken Arnauld und Nicole hierzu, „kann nicht oft genug von unserem Heiligen gesagt, wiederholt und eingeschärft werden.“³

Dabei ist zu beachten, dass der Verwandlungsprocess als die unmittelbare Wirkung der Einsetzungsworte dargestellt wird⁴. „Verwandeln“ bezeichnet also nach der Intention unseres heiligen Kirchenvaters nichts anderes als jenen Act, kraft dessen das vor sich geht, was in dem Satze: „Dies ist mein Leib“, ausgesprochen ist. Wir haben nun früher gezeigt, wie Chrysostomus aus den Worten der Einsetzung die reale Gegenwart folgert. Demnach bedeutet Verwandlung die Versetzung in die reale Gegenwart.

¹ Cf. Franzelin p. 212.

² Hom. 82 in Matth., *ibid*.

³ La Perpétuité t. III, l. 4, c. 4, p. 221.

⁴ Ebenso auch bei der zweiten Stelle aus der Homilie De prodit. Iudae.

2. Was geschieht aber mit Brod und Wein, den Elementen, die vor dem Priester auf dem Altare liegen¹ und, wie jedermann aus den Worten des heiligen Lehrers schliessen muss, irgend einer Veränderung unterworfen sind?

Schon die Kürze der Ausdrucksweise, deren sich Chrysostomus ohne jede weitere Erklärung in den oben citirten Hauptsätzen bedient: „Brod und Wein werden in den Leib und das Blut Christi verwandelt“, muss uns zu der Annahme führen, dass der Heilige mit diesen Worten das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz prädiciren will, das heisst das Aufhören der Sache selbst, die Brod und Wein gewesen, und damit das gleichzeitige Eintreten des göttlichen Leibes und Blutes. Denn einer solch präzisen und einfachen Prädicirung entspricht die buchstäbliche Deutung², besonders wenn wir die direct eine Verwandlung aussprechenden Sätze an die Seite stellen andern Texten, an denen schlechthin die Gegenwart von Brod und Wein in der Eucharistie geläugnet wird. So z. B.: „Achte nicht darauf, dass es einfaches Brod und Wein ist. Denn es ist nichtsdestoweniger Leib und Blut, nach den Worten des Herrn. Urtheile nicht nach dem Geschmacke, sondern nach dem Glauben, der vollständige und zweifellose Ueberzeugung verschafft. . . . Schau auf das, was vor dir liegt, nicht wie auf Brod, und glaube nicht, dass es Wein sei.“³

In Uebereinstimmung mit seiner Interpretation der Verheissungs- und Stiftungsworte schreibt der heilige Exeget im Anschluss an letztere: „Nicht etwas Sinnliches hat uns Jesus Christus hier gegeben; sondern alles, was er uns unter den sinnlichen Objecten geschenkt hat, ist über die Sinne erhaben

¹ τὰ προσέμενα.

² Auch der Protestant Kahn (Der Kirchenglaube S. 215) erkennt an, dass der natürliche Sinn unserer fraglichen Worte für die katholische Transsubstantiationslehre spricht.

³ Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898, und Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345.

und wird nur mit dem Geiste gesehen. So ist es auch bei der Taufe, wo wir durch Vermittlung einer irdischen und sichtbaren Sache, des Wassers, ein geistiges Geschenk erhalten, nämlich die Wiedergeburt und Erneuerung unserer Seele. Wenn ihr gar keinen Körper besäset, so hätte er (Christus) euch seine Gnadengeschenke auch ohne sinnliche Hülle gegeben; aber weil die Seele mit einem Körper vereinigt ist, so übermittelt er euch das Geistige unter Sinnlichem.“¹ Wenn also Chrysostomus in diesen und ähnlichen Bemerkungen² darauf hinweist, dass wir bei Betrachtung der heiligen Eucharistie nicht auf unsere äussern Sinne vertrauen sollen, wenn er nicht oft und eindringlich genug betonen kann, dass der ganze Vorgang nicht den gewöhnlichen Naturgesetzen unterliegt und als unbegreifliches Wunder mit unserem menschlichen Verstande nicht erfasst wird³, indem ja „der Leib Christi jetzt vor uns liege“⁴, indem „das Brod Christi Leib sei“⁵, wenn er so erklärt, auf dem Altare sei etwas ganz anderes gegenwärtig, als es äusserlich scheine und schmecke⁶, so will er offenbar sagen: Wir sehen und schmecken zwar Brod und Wein, aber beides ist nicht mehr vorhanden; d. h. „er spricht dem Brode und Weine nach der Consecration ihre gewöhnliche Substantialität ab“⁷. „Denn das Brod, das in seiner eigenen Substanz beharrt, kann nicht der eigentliche und wirkliche Leib Christi sein.“⁸

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

² Cf. De beato Philogonio VI, Migne XLVIII, 753; De sacerdotio III, 4, ibid. col. 642: „Das thun alle mit den Augen des Glaubens.“

³ Es ist dies z. B. der Begriff der „geistigen und mystischen“ Auffassung, die Chrysostomus bei Erklärung der Verheissungsworte verlangt; siehe S. 45 ff.

⁴ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507.

⁵ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200.

⁶ Gerade so drückt sich Cyrill von Jerusalem aus in Catech. myst. IV, 6.

⁷ Schwane II, 784. 785.

⁸ Franzelin p. 230: Neque enim manens in sua substantia panis potest esse proprium et reale Christi corpus.

Nichtsdestoweniger nennt manchmal Chrysostomus die heilige Eucharistie „Brod und Wein“¹, wie z. B. wenn er an der oben citirten Stelle seine Zuhörer auffordert, „nicht darauf zu achten, dass es einfaches Brod und Wein sei“². Aber gerade dieser Satz hat uns ja mit Berücksichtigung des Contextes gezeigt, dass Chrysostomus die weitere Gegenwart von Brod und Wein in der heiligen Eucharistie ausschliesst. Eine ähnliche Phraseologie finden wir an andern Stellen, bei deren Formulirung jedoch der augenscheinliche Einfluss der Arcandisciplin nicht zu verkennen ist: „Die Eingeweihten verstehen, was ich meine; sie wissen, was das Brod und was der Kelch ist.“³

Wenn unser Autor noch von Brod und Wein⁴ in der heiligen Eucharistie redet und auf sinnliche Erscheinungen hinweist, die sich als Object unserer Sinneswahrnehmung darstellen, die wir sehen und schmecken können, durch deren Vorhandensein wir leicht getäuscht werden, so bekundet er hiermit offenbar, dass beim Aufhören der Brod- und Weinsubstanz doch noch etwas objectiv Reales⁵ von den ursprünglichen Elementen zurückbleibt und auf das neu entstehende Object übergeht: die äussern Gestalten, die auf unsere

¹ Es ist dies an und für sich schon erklärlich, da ja Christus selbst sein Fleisch „Brod“ nennt (c. 6 in Io.) und ebenso Paulus in 1 Kor. 11, 26 vom „Brode“ spricht, und eine solche Ausdrucksweise auch bei allen andern Vätern zu finden ist, unbeschadet deren offener Bekundung der realen Gegenwart. So z. B. schon Iustinus Martyr: *Ὁ δὲ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν*. Apol. I, 66. Siehe Döllinger S. 85 und Wiseman S. 603. 604, der sagt: „Es ist Gebrauch und allgemeine Gewohnheit in jeder Sprache, wenn eine solche Umwandlung geschieht, den ursprünglichen Namen fortwährend beizubehalten.“

² *Ὅτι ἄρτος ψιλὸς καὶ οἶνός ἐστιν*.

³ Hom. Non esse ad gratiam concion., Migne L, 653.

⁴ Vgl. noch Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739; Expos. in Ps. 109, Migne LV, 276.

⁵ Dass Chrysostomus den äussern Gestalten objective Realität zuerkennt, beweist ausführlich Franzelin p. 272. 273; vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums II, 206.

Sinne im Raume dieselbe Wirkung ausüben und in der nämlichen Beziehung zu unserem Körper stehen, als wären sie wirkliches Brod. Was Chrysostomus hier näher bezeichnen will, deckt sich inhaltlich mit dem, was die Schule im Gegensatz zu „Substanz“ unter dem Terminus „Accidentien“, speciell bei dem eucharistischen Geheimniss unter „Species“ versteht¹.

¹ Hettinger ebd.: „Species (εἶδος) ist zunächst das unmittelbare Object unserer Sinneswahrnehmung; die Kirche wollte nicht dessen Beziehung zur Substanz, sondern zur Sinneswahrnehmung aussprechen, darum wählte sie diesen Ausdruck und nicht, *remanentibus dumtaxat accidentibus*.“ Cf. Franzelin p. 282. — In Tridentinum sess. XIII, can. 2 heisst es demnach: *remanentibus dumtaxat speciebus*. Bemerkenswerth sind die Ausführungen des Protestanten Steitz zu vorliegender Frage. Er sagt nämlich: „Die lutherische Interpretation der griechischen Patristik stützt sich unter anderem auf die Wahrnehmung, dass das consecrirte Brod häufig noch als ἄρτος bezeichnet werde, nicht selten mit dem Zusatz, dass es nicht mehr *κοινός* oder *φύλος ἄρτος* sei. Wenn es nun nichtsdestoweniger mit einem mehr als bloss symbolisch gemeinten Ausdruck Fleisch oder Leib Christi genannt wird, so hat man daraus geschlossen, dass trotz der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente das Brod noch in unveränderter Substantialität vorhanden gedacht und damit die Coexistenz von Brod und Wein im Abendmahl bezeugt sei. Selbst unbefangene Forscher, wie Rückert, wussten sich in diese Ausdrucksweise nicht zu finden und sahen darin eine Sprachverwirrung. Ich halte dieselbe für durchaus unverfänglich. Auch die patristische Theologie konnte sich die Thatsache nicht verbergen, dass trotz der Verwandlung, die mehrere Väter durch die Weihe an den Elementen vorgegangen glaubten, diese doch noch immer die sinnlichen Qualitäten von Brod und Wein hatten. Da ihr aber die Transsubstantiationshypothese vollkommen fremd war, und sie demnach in dem Processe der Verwandlung auf Brod und Wein niemals die Kategorie von Substanz oder *οὐσία* angewandt hat, so konnte sie auch folgerichtig die nach der angenommenen Verwandlung zurückbleibenden Qualitäten nicht mit der correlaten Kategorie *accidens* oder *συμβεβηχός* bezeichnen. . . . Wo daher die Väter bis zum Ende des 11. Jahrhunderts das Verhältniss der nach der Verwandlung zurückbleibenden Erscheinungen zum Leibe Christi ausdrücken wollten, blieb ihnen nur ein Mittel dieses Ausdrucks: sie nannten das verwandelte Brod trotz seiner neuen Qualität als Leib Christi noch immer ἄρτος, verwahrten sich aber durch die Bemerkung, dass es nicht mehr ἄρτος *κοινός* oder *φύλος* sei.“ Steitz IX, 414. 415. Ausführlich auch La Perpétuité tom. III, l. 4, c. 3 u. 4, p. 214—228.

Dieses Verhältniss von Substanz und Accidentien¹ hat Chrysostomus ohne Zweifel, wenigstens der Sache nach, im Auge, wenn er im Schlussworte der vorhin angeführten Stelle die beiden Termini *αἰσθητά* und *νοητά* einander gegenüberstellt. Dort heisst es nämlich: „Wenn ihr gar keinen Körper besäset, so hätte er (Christus) euch seine Gnadengeschenke auch ohne sinnliche Hülle gegeben; aber weil die Seele mit einem Körper vereinigt ist, so übermittelt er euch das Geistige unter Sinnlichem.“²

¹ Darauf weist auch die Bezeichnung der Eucharistie als „Symbol“ hin, die uns bei Chrysostomus zwar sehr selten begegnet, z. B. Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739. Eine solche Ausdrucksweise, deren sich zu allen Jahrhunderten zum Theil die Väter und Kirchenschriftsteller bedienten, ist an sich ganz unverfänglich. Denn auch vom strengen Standpunkt der Transsubstantiationslehre aus ist die Eucharistie nicht einfach der Leib Christi, sondern das Sacrament des Leibes Christi: der Leib Christi unter der Hülle des sacramentalen Zeichens, d. h. des Symboles, welches also nicht blosses Zeichen, blosses Symbol ist, sondern auch wirklich das enthält, was es anzeigt. Eine Erklärung, die jetzt allgemein angenommen ist und auch zur Folge hatte, dass man im Gegensatze zu frühern Versuchen der protestantischen Theologie neuerdings völlig läugnet, dass es jemals im patristischen Zeitalter eine rein symbolische Auffassung im modernen Sinne der sogen. Reformation gegeben habe. So z. B. schreibt Harnack I, 436: „Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet; anderseits aber lag das wahrhaftige Himmlische für die damalige Betrachtung immer in oder hinter der Erscheinung, ohne sich mit ihr zu decken. Demgemäss ist die Unterscheidung einer symbolischen und einer realistischen Auffassung vom Abendmahl durchaus verwerflich.“ Aehnlich II, 429, Anm. 2: „Das Symbol ist eben niemals blosses Abbild und Zeichen, sondern stets geheimnissvoller Träger gewesen.“ Vgl. Realencyklopädie S. 58. Nähere Ausführungen über den Gebrauch des Wortes „Symbol“ bei den Vätern siehe Döllinger S. 55—60. 63. 67. 83. 84. Schwane II, 780. Hettinger S. 201, Anm. 4. Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung S. 23—25. Oswald S. 437—441. Wie sehr auch der angebliche Urheber der Transsubstantiationslehre die Berechtigung einer bildlichen Ausdrucksweise anerkennt, siehe die Erörterung bei Ernst, Dr. J., Die Lehre des heiligen Paschasius Radbertus von der Eucharistie (Freibg. 1896) S. 14—18 u. 31. 32.

² Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 743: *ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι.*

Augenscheinlich haben wir es hier mit einem jener Schlüsselsätze zu thun, wie Schriftsteller und Redner sie gerne gebrauchen zum Zwecke einer kurzen Zusammenfassung der vorher ausgeführten Gedanken.

Aber gerade diese im Contexte so klaren und unzweideutigen Worte werden von protestantischen Theologen in der verschiedensten Weise aufgefasst und müssen als Hauptstützpunkt herhalten für die angeblich von Chrysostomus gelehrt Consubstantiations- oder die calvinistische Abendmahlslehre¹.

Der Sinn dieser vielumstrittenen Stelle ist einfach der einer Gegenüberstellung des bei allen Mysterien und demgemäss auch bei Eucharistie und Taufe sich findenden „äussern, sichtbaren Zeichens“ (*αἰσθητά*) und „des unsichtbaren Inhaltes“ (*νοητά*)², speciell bei unserem Mysterium der äussern, dem sinnlichen Wahrnehmen zugänglichen Erscheinungen von Brod und Wein und des unsichtbaren, nur für das Auge des gläubigen Geistes erkennbaren Leibes und Blutes Christi.

Wir brauchen die genannten Worte bloss in Parallele zu setzen mit andern Texten, wo Chrysostomus sich in ähnlicher Weise über das Wesen des Mysteriums überhaupt und speciell der Taufe und der Eucharistie äussert, wenn er z. B. erklärt:

¹ Besonders ist es Ebrard (a. a. O. S. 285), der keine Stelle bei Chrysostomus so ausgiebig benutzt, als speciell unsern fraglichen Satz, um aus ihm eine vollständig ausgesprochene calvinistische Abendmahlslehre herauszulesen. Vgl. noch die Erklärung dieses Textes bei Harnack S. 436; Rückert S. 422; Böhringer S. 104; Kahn, Die Lehre vom Abendmahle S. 213 und Der Kirchenglaube S. 215, der in letzterer Schrift sogar nicht mehr übereinstimmt mit der von ihm selbst in dem erstern Werke aufgestellten Ansicht. — Siehe ferner Hettinger S. 206 und Franzelin p. 273. Bei diesen beiden sind auch noch ähnliche oder gleichlautende Stellen aus andern Vätern angeführt.

² Ebrard verwirft diese Auslegung deshalb, weil, wie er sagt, „die Worte *αἰσθητός*, *νοητός* zunächst nicht auf den Gegensatz von Schauen und Glauben führen“. Es kann jedoch nichtsdestoweniger hier kein anderer Gegensatz gemeint sein, da Chrysostomus unmittelbar vorher gerade diesen ausführlich erörtert und als allgemeinen Schlussgedanken unserem fraglichen Text anfügt, wie auch Steitz IX, 451 bemerkt.

„Ein Geheimniss wird es dann genannt, wenn wir nicht glauben, was wir sehen, sondern etwas anderes sehen, etwas anderes glauben. . . . Der Ungläubige hört z. B. vom Taufbade und sieht in ihm einfaches Wasser; ich aber schaue nicht bloss auf das Sichtbare, sondern auf die Reinigung der Seele durch den Heiligen Geist. . . . Denn ich beurtheile die Sache nicht nach dem äussern Schein, sondern mit den Augen des Geistes. Ich höre vom Leibe Christi; anders verstehe ich das Gesagte, anders der Ungläubige.“¹

Wenn somit Chrysostomus den Inhalt der Eucharistie, den in derselben gegenwärtigen Leib des Herrn, als ein *νοητόν* bezeichnet, so thut diese Ausdrucksweise seiner Lehre von der Anwesenheit des wirklichen, wesentlichen Fleisches und Blutes, und zwar vermittelt Verwandlung, keinen Eintrag, ebenso wenig wie der in demselben Zusammenhang gebrauchte Vergleich mit der Taufe, von welcher unser Vater oben gesagt: „So ist es auch bei der Taufe, wo wir durch Vermittlung einer irdischen und sichtbaren Sache, des Wassers, ein geistiges Geschenk erhalten, nämlich die Wiedergeburt und Erneuerung unserer Seele.“²

Der Versuch Ebrards und anderer protestantischer Theologen, aus dieser Parallele zu schliessen, Chrysostomus habe „nicht an eine Verwandlung der Substanz, sondern an eine Veränderung, wodurch höhere Kräfte und Wirkungen mitgetheilt werden“³, also an einen gewissen Dynamismus ge-

¹ Chrysost., Hom. 7 in 1 Cor., Migne LXI, 55. 56. Siehe hierzu Hergenröther, Phil., S. 51; Böhlinger S. 100. Wir werden hierbei erinnert an das Wort Augustins: *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur.*

² Hom. 82 in Matth., *ibid.*

³ Münscher S. 387. Ebrard S. 286. Vgl. Rückert S. 422, der zwar in unserer Stelle eine Schwierigkeit sucht, sie aber gelöst findet durch andere, unzweideutige Parallelstellen; Gieseler S. 408, welcher zum Beweise, dass die Kirchenväter „nicht daran denken, dass die Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes übergehe“, den citirten Vergleich des hl. Chrysostomus neben die bekannte Stelle aus Catech. myst. III, 3 des hl. Cyrillus von Jerusalem setzt: „Wie

dacht, richtet sich durch den Hinweis, dass der Vergleichungspunkt, um den es sich hier handelt, nicht das Wesen, der Inhalt beider Sacramente ist, sondern neben dem sichtbaren äussern Zeichen speciell die Unsichtbarkeit, der Mangel einer äussern Wahrnehmung des beiderseitigen sacramentalen Inhalts für unsere Sinne¹. Wenn in der Taufe dieser unsichtbare Inhalt zugleich als ein immaterieller bezeichnet wird, so verlangt die Parallele nicht, dass das nämliche beim eucharistischen Mysterium der Fall sei. Dass übrigens Chrysostomus im Context unserer Stelle, wie an so und so vielen andern, die Eucharistie „den wahren und wirklichen Leib Christi“ nennt, während er betreffs der Taufe bloss von einer „Wiedergeburt und Erneuerung unserer Seele“ spricht, scheint den Gegnern unserer Auffassung gar nicht aufzufallen. Und doch legt schon diese Ausdrucksweise nahe, dass „Brod und Wein nach der Consecration ihre gewöhnliche Substantialität verloren und in ein anderes Verhältniss zum Leibe Christi getreten sind als etwa das gesegnete Taufwasser zur rechtfertigenden Gnade“².

Als Lehre unseres heiligen Kirchenvaters ergibt sich aus dem Gesagten in Kürze folgendes: Abwesenheit der Brod- und Weinsubstanz, Gegenwart des Leibes und

das Brod in der Eucharistie nach der Anrufung des Heiligen Geistes nicht mehr einfaches Brod ist, sondern der Leib Christi, so ist auch das heilige Oel nach der Anrufung nicht mehr gemeines Oel, sondern eine Gnadengabe des Heiligen Geistes.“ Hingegen erklären Arnauld und Nicole, welche letztere Worte interpretiren (tom. II, l. 5, c. 11, p. 565): „Dadurch ist ausgesprochen, was Eucharistie und Firmung Gemeinsames haben und was jeder als etwas Besonderes zukommt. Das beiden gemeinsame Merkmal ist darin zu suchen, dass sie aus dem Zustande des gewöhnlichen Brodes und gewöhnlichen Oeles durch die Anrufung des Heiligen Geistes erhoben werden in einen andern Stand... Was sie aber beide Besonderes aufzuweisen haben, besteht darin, dass durch die Consecration das Brod zum Leibe Christi wird, das Oel dagegen nur das Organ und das Mittel der Gnadewirkung des Heiligen Geistes.“ Ebenso Klee, Dogmatik S. 215.

¹ Ausführlich betonen diesen Gedanken Arnauld und Nicole tom. II, l. 6, c. 15, p. 729. 730, und Steitz IX, 450. 451.

² Schwane II, 785.

Blutes Christi auf Grund eines gemeinsamen Dritten, das offenbar nichts anderes sein kann denn die Accidentien von Brod und Wein als sichtbare sacramentale Zeichen.

In diesen drei Momenten ist aber wenigstens im allgemeinen ausgesprochen eine thatsächliche substantielle Verwandlung¹, die sich am leichtesten und ungezwungensten im Sinne der scholastischen Transsubstantiationslehre auffassen lässt.

3. Wenn nun auch sachlich die Idee einer substantiellen Verwandlung bei Chrysostomus feststeht, so erübrigt doch noch weiter die Frage, ob eine solche auch formell begründet ist in der Ausdrucksweise, in dem Terminus, durch den die Natur des Verwandlungsprocesses näher bestimmt wird, zumal oft gerade in der nähern Determination des sprachlichen Ausdrucks der Kernpunkt der ganzen Discussion liegt².

In den Belegstellen, die wir als Hauptargumente an die Spitze setzten, sind es ausser dem liturgischen μεταβάλλειν die Verba μετασκευάζειν, μεταρρύθμιζειν, deren sich der heilige Vater zur Kennzeichnung des Verwandlungsvorgangs bedient. Es wäre offenbar zu weit gegangen³, einen untrüglichen Beweis für die Annahme einer substantiellen Verwandlung an sich schon in der Anwendung dieser Termini erblicken zu wollen, da deren Grundbedeutung keinen bestimmten Aufschluss und Anhaltspunkt hierfür bietet. Vielmehr werden dieselben sehr häufig von den Kirchenvätern und auch von Chrysostomus gebraucht, um bloss accidentelle Veränderungen auszudrücken, wie dies mit Aufbietung grossen Sammelfleisses besonders im 17. Jahrhundert die Calvinisten Claude, Aubertin und Blondel⁴,

¹ Treffend bestätigt der Protestant Rückert S. 428: „Was Chrysostomus denkt, ist eine Wandlung, und eine sehr entschiedene.“

² Scholliner p. 27: nervus disputationis.

³ Vgl. Steitz IX, 416. Scholliner p. 27. 34. Sorg S. 287. 288.

⁴ Siehe La Perpétuité tom. II, l. 6, c. 3, col. 603 ss., wo viele Stellen aus jenen Autoren angeführt sind.

neuerdings der Engländer Pusey¹ und Münscher² nachzuweisen suchten.

Falsch ist jedoch der Schluss, der hieraus gezogen wurde, dass nach solchen Voraussetzungen die Benutzung jener Verben zur Bezeichnung einer substantiellen Verwandlung vollständig ausgeschlossen sei. Ebensowenig ist es gestattet, die von ihnen citirten Beispiele als Parallelstellen zu unserem in Frage kommenden Satze ins Feld zu führen. „Denn um einen Parallelismus zwischen zwei Texten aufzustellen und um berechtigt zu sein, den einen durch den andern zu erklären, ist es nicht nur nöthig, dass die Worte und Sätze übereinstimmen, sondern dass die Aehnlichkeit im Sinne nachgewiesen werden könne.“ Es ist deshalb nach allen Seiten zu untersuchen, „ob nicht bloss dieselben Worte, sondern auch dieselben Begriffe sich gegenseitig entsprechen, was allein nur berechtigen kann, hier ein Urtheil festzustellen“³.

Wie nun aber von den Verfassern der *Perpétuité*⁴ und von Franzelin⁵ eingehend bezüglich der meisten jener angeblichen Parallelstellen dargethan wurde, handelt es sich bei denselben ausschliesslich um die Gegenüberstellung zweier Begriffe, die in einem derartigen Verhältniss stehen, dass der zweite (*terminus ad quem*) bloss irgend eine Eigenschaft oder accidentelle Vollkommenheit des erstern (*terminus a quo*) enthält. Dass dann jedesmal bloss von einer accidentellen Veränderung die Rede sein kann, wird niemand bestreiten wollen.

Betrachten wir dagegen unsern Satz: „Brod wird verwandelt in den Leib des Herrn“, so sind hier zwei Begriffe in Zusammenhang gebracht, die sonst in gar keiner Beziehung zu einander stehen und als complete Substanzen, als welche Chrysostomus sie offenbar aufgefasst wissen will, sich gegenseitig ausschliessen. „Ist aber der Gegenstand, der verwandelt

¹ Siehe Franzelin p. 219.

² Siehe Münscher S. 390. 391.

³ Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 151. 152.

⁴ Tom. II, l. 6, c. 3, p. 603 ss.

⁵ p. 219 sqq.

wird, wie auch derjenige, in welchen die Verwandlung geschieht, eine getrennt für sich bestehende Substanz im eigentlichen Sinne, dann hat noch niemand bewiesen, noch wird man beweisen können, dass die dabei zur Verwendung kommenden Verben ‚verwandeln‘ etwas anderes besagen werden als eine substantielle Verwandlung.“¹ Auch hierfür finden sich bei Johannes Chrysostomus sowohl wie bei den übrigen Vätern Analogien in Menge², die entsprechend dem soeben aufgestellten Kriterium unter Benutzung der nämlichen Verba für eine substantielle Verwandlung zeugen.

So z. B. redet der hl. Chrysostomus von einer Wesenswandlung, die nach seiner Anschauung im Bereiche der Natur vor sich geht. „Wie aber, sage mir, verhält es sich mit dem Wasser, das vom Himmel herabkommt, stets ein und dasselbe, wie wird es nicht in so mannigfaltige Dinge verwandelt?“³ Dies sind viel wunderbarere Erscheinungen als die Auferstehung. In den vorhin angeführten Beispielen ist doch das Samenkorn und der daraus sich entwickelnde Baum der Wesenheit nach gleich⁴, und es ist demnach eine innige Beziehung zwischen beiden vorhanden. Aber wie kommt es, dass das Wasser, welches stets an sich dieselben Eigenschaften und das nämliche Wesen aufzuweisen hat, sich in so verschiedenartige Dinge verändern kann? Im Weinstocke z. B. wird es zu Wein⁵, aber nicht bloss zu Wein, sondern auch zu Blättern und Säften. Denn nicht nur die Traube wird davon genährt, sondern ebenso alles Uebrige,

¹ Franzelin p. 219.

² Cf. Scholliner, der p. 30—34 solche Texte anführt mit der Bemerkung: *Ex sexcentis (unzähligen), quae apud Patres et scriptores graecos occurrunt, loquendi formulis, vel paucas seligam ad faciendam fidem asserto meo, indifferenter eos verbis γίνομαι, μεταποιέω, μεταβάλλω ad designandam substantialem transmutationem uti.*

³ *πῶς εἰς τοσαῦτα μεταβάλλεται.*

⁴ Dies die Uebersetzung des fraglichen Textes in der Bibliothek der Kirchenväter VIII, 653: *καὶ τὸ αὐτὸ σπέρμα καὶ τὸ αὐτὸ φυτὸν ὑπόκειται.*

⁵ *Εἰς τοσαῦτα τρέπεται . . . οἶνος γίνεται.*

was sich sonst noch am Weinstocke findet. Im Oelbaume dagegen wird es zu Oel, und so gibt es noch vielerlei Dinge, die man nennen könnte, zu denen sich das Wasser gestaltet.“¹

Aus dieser ganzen Darlegung können wir klar erkennen, dass der Begriff einer substantiellen Verwandlung dem heiligen Kirchenvater nicht unbekannt war. Während der Vorgang bei der Entwicklung des Samenkornes zur Pflanze und Frucht, ebenso wie die Umbildung der Menschenleiber bei der Auferstehung, augenscheinlich als bloss accidentelle Veränderungen gekennzeichnet sind, da, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, die nämliche Wesenheit bleibt, lässt Chrysostomus, ausgehend von der alten Naturauffassung, die in den vier Elementen — Erde, Wasser, Luft und Feuer — den Grundstoff aller andern körperlichen Dinge erblickte, das Wasser, das vom Himmel sich ergiesst und für die verschiedenartigsten Pflanzen einen Nährstoff liefert, einem eigentlichen Verwandlungsprocess unterliegen, so dass es z. B. zu Wein und Oel wird. Er sagt also ausdrücklich, dass Wasser in Wein und Oel sich verwandelt², stellt hiermit zwei verschiedene, sich gegenseitig ausschliessende, complete Substanzen einander gegenüber, von denen er noch mit Nachdruck betont, dass zwischen ihnen nicht der innige Zusammenhang obwaltet, wie dies beim Samenkorn und dem daraus sich entwickelnden Baume der Fall sei. Chrysostomus gebraucht zwar solche natürliche, durch die Kraft der Naturgesetze sich vollziehende substantielle Wandlungen nicht als Analoga für die eucharistische Wandlung, der sie sich inhaltlich auch nicht völlig an die Seite setzen lassen. Aber immerhin können wir sie als Parallelstellen anführen, um darzuthun, wie ihm bei der Aehnlichkeit der Termini und Begriffe, bei der Gleichheit der sprachlichen Ausdrucksweise offenbar auch der eucharistische Verwandlungsprocess als substantielle Wandlung gelten musste,

¹ Hom. 7 in 1 Thess., Migne LXII, 437.

² *Εἰς τοσαῦτα μεταβάλλεται . . . ἐν ἀμπέλῳ γίνεται οἶνος . . . πάλιν ἐν ἐλαίᾳ ἔλαιον.*

ja als einzigartige Transsubstantiation, da von Brod und Wein nichts mehr vorhanden ist als die Accidentien. Als einziges Analogon benutzt der heilige Kirchenlehrer die in der menschlichen Zeugung per eminentiam sich manifestirende Kraft des Schöpfers, da bei beiden Vorgängen ein nur einmal gesprochenes Gotteswort schöpferisch fortwirke¹. Die eucharistische Wandlung ist demnach ein schöpferischer Act, der aus Brod und Wein den Leib und das Blut Christi schafft².

Es ist noch zweier Stellen Erwähnung zu thun, die gerne theils für theils gegen den Transsubstantiationsglauben des hl. Chrysostomus geltend gemacht werden.

„Schaue auf das, was vor dir liegt,“ heisst es in der neunten Homilie über die Busse, „nicht wie auf Brod, und glaube nicht, dass es Wein sei; denn es geht nicht wie die

¹ Siehe die weiter oben citirte Stelle: Hom. 1 de prodit. Iudae.

² Noch ein Wort über die Auffassung der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Während andere akatholische Autoren den Transsubstantiationsglauben des Johannes Chrysostomus unumwunden anerkennen, so z. B. Rückert S. 299. 424. 427. 495; Steitz X, 452; sogar die Magdeburger Centuriatoren mit den Worten: Praesentiam ac communicationem veri ac substantialis corporis et sanguinis Domini tam expresse docet, ut transsubstantiationis dogma videatur asserere — ac videntur quidem ista esse transsubstantiationis semina (Cent. V, l. 1, c. 4 [Nürnberg 1765], vol. 4, 335), und auch die Griechen auf dem Florentinum in ihrem Bekenntniss der Transsubstantiation sich auf den hl. Chrysostomus beriefen, erklärt die Realencyklopädie (Loofs in Artikel „Abendmahl“, 3. Aufl., S. 54. 55): „Chrysostomus spricht von der Gegenwart des wirklichen Leibes und Blutes Christi so schauerlich massiv und in so grob-sinnlicher, gelegentlich auch tactlos-sinnlicher Weise . . ., redet so deutlich von einer verwandelnden Wirkung des Weihenden Wortes . . ., dass es nicht überraschen kann, dass man fast allgemein darüber einig ist, Chrysostomus habe einen realen Genuss des wirklichen Leibes und Blutes Christi angenommen. . . . Allein überzeugend sind mir diese Interpretationsbemühungen nicht. . . . Die Wandlungslehre ist nicht von Cyrill von Jerusalem, nicht von Gregor von Nyssa, nicht von Chrysostomus an zu datiren.“ Ein solches Resultat kann uns wahrlich nicht wunder nehmen, wenn wir auf der vorhergehenden Seite betreffs der so schönen und klaren Ausdrucksweise des hl. Cyrill von Jerusalem das Urtheil lesen: „Nähme man die Worte ernst, so läge hier die Annahme einer Transsubstantiation vor.“

übrigen Speisen in die Kloake ab. Es sei ferne von dir, so zu denken. Wie nämlich das Wachs, in die Nähe des Feuers gebracht, von seiner Wesenheit nichts übriggelassen hat und auch nichts übrigbleibt, so glaube, dass auch hier in gleicher Weise die Mysterien von der Substanz des Leibes aufgezehrt werden. Wenn ihr hinzutretet, so wäthet darum nicht, wie aus der Hand eines Menschen den göttlichen Leib zu empfangen, sondern vielmehr gleich einer glühenden Kohle von der Zunge eines Seraphim, wie Isaias es sah. Das heilige Blut wollen wir trinken, als berührten wir mit unsern Lippen die göttliche und unentwehte Seite.“¹

Es kommt hier vor allem² der Ausspruch in Betracht: „Die Mysterien werden von der Substanz des Leibes aufgezehrt.“³

Die Streitfrage dreht sich darum, ob unter „Substanz des Leibes“ der consumirende Leib des Empfängers oder der Leib Jesu Christi zu verstehen sei⁴.

Der ganze Zusammenhang spricht für letztere Auffassung. Denn der Vergleich mit dem das Wachs verzehrenden Feuer findet seine Parallele nicht in unserem Körper, sondern besser im Leibe Christi. Der Causalnexus zwischen dem strittigen Satze und dem unmittelbar folgenden, durch das Verbindungswort „darum“⁵ gekennzeichnet, besagt zudem, dass wir erst gemäss des im vorhergehenden ausgesprochenen Gedankeninhaltes die heilige Eucharistie empfangen als den unstreitig wahren Leib. Endlich fusst die uns zwar fremdartig⁶ an-

¹ Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345.

² Cf. Franzelin p. 101; er nennt sie ein testimonium ad doctrinam de reali praesentia et mea quidem opinione etiam de transsubstantiatione prorsus insigne.

³ Ὡς περ κηρὸς πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει, οὐδὲν περισσεύει· οὕτω καὶ ὡδε νόμιξε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ.

⁴ Bisweilen wird als Verfasser dieser Homilie Ioannes Hierosolymitanus genannt, der Nachfolger des hl. Cyrillus; siehe Franzelin p. 101. 233.

⁵ Διό = δι' οὗ.

⁶ Später wird dieser Gedanke noch eingehend zur Sprache kommen.

muthende Vorstellung, dass die eucharistische Speise nicht den natürlichen Weg anderer, gewöhnlicher Nahrung gehe, sicherlich auf der Ueberzeugung, dass kein Brod und kein Wein mehr vorhanden¹.

Dass bei der Annahme dieser Interpretation ausschliesslich die Elemente von Brod und Wein als „Mysterien“ genannt erscheinen, kann nicht auffallen, zumal ja Chrysostomus umgekehrt, wie wir gesehen, dem eucharistischen Leibe bisweilen das Prädicat „Brod“ beilegt. „Sowie also von der Substanz des Wachses, wenn es in die Nähe des Feuers gebracht und von diesem verzehrt wird, nichts übrig bleibt, sondern nur das Feuer vorhanden ist (natürlich den ganzen Process nicht nach den Gesetzen der Physik betrachtet, sondern nach dem gewöhnlichen Augenschein), so bleibt auch bei den Mysterien keine andere Substanz mehr übrig als nur die Substanz des Leibes. Damit ist aber schlagend bewiesen, dass nichts mehr von der Substanz des Brodes präsent ist. Der Sinn ist also offenbar der, dass in der Eucharistie keineswegs die Substanz des Brodes bleibt, sondern einzig und allein die Substanz des Leibes Christi.“²

Die zweite Stelle enthält der in der patristischen Literatur zu einer gewissen Berühmtheit³ gelangte Brief an den

¹ Ausführlich bei Franzelin coll. 101. 102.

² Ibid.; vgl. ferner p. 233. Ebenso ist das Urtheil Bellarmins bemerkenswerth, der also schreibt: *Hic etiam videmus totam substantiam mysteriorum, id est panis consecrati, consumi ab adveniente substantia corporis Domini ut ceram ab igne et tamen manere exteriorem speciem panis, ut sensus ipsi testantur* (l. 3, c. 20, p. 297; cf. l. 2, c. 22, p. 248. Vgl. Cardinal Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche S. 615. Kahnis, Der Kirchenglaube S. 215. — Die gegentheilige Ansicht, dass unter *σῶμα* der Leib des Empfängers zu verstehen sei, vertreten Steitz X, 456; Rückert S. 428 ff., der anfangs schreibt, dass der nächste eigentliche Sinn, „das Gesetz des Gegensatzes“, unsere Auffassung erheische; er lässt sich aber dann durch den Wortlaut bewegen, die andere Ansicht anzunehmen. — Franzelin p. 101 erklärt dagegen ausdrücklich, *id intelligi debere non de substantia corporis fidelium, ut plures interpretantur*.

³ Ceillier p. 248 schreibt: „Es gibt wenige Schriften im christ-

Mönch Cäsarius, der mit Vorliebe von protestantischer Seite, wie man glaubte, als eine gewichtige Waffe benutzt worden, um dem Chrysostomus die Transsubstantiationslehre abzusprechen und ihn als einen Vorläufer der lutherischen Abendmahlstheorie hinzustellen¹.

Der strittige Text, eine Parallele zwischen der heiligen Eucharistie und der Incarnation, der bloss in seinem zweiten Theile in griechischer Sprache vorhanden ist, lautet folgendermassen: „Wie wir das Brod, bevor es geheiligt wird, Brod nennen; wenn aber die göttliche Gnade durch Vermittlung des Priesters es heiligt, es frei wird von der Benennung des Brodes und würdig, Leib des Herrn genannt zu werden, obwohl die Natur des Brodes in ihm zurückgeblieben ist; und wie wir ferner dabei nicht von zwei Leibern, sondern nur von einem Leibe des Sohnes Gottes reden: so machen auch hier, indem die göttliche Natur dem Leibe inneohnt, beide einen Sohn, eine Person aus, und zwar ohne Vermischung, ohne Trennung, nicht bloss in einer, sondern in zwei vollständigen Naturen.“²

Man ist jetzt so ziemlich allgemein³ katholischerseits zu der Ueberzeugung gekommen, dass der ganze Brief, der erst von Petrus Martyr⁴ in einer Florentiner Bibliothek auf-

lichen Alterthum, welche mehr die Kritik der Gelehrten herausgefordert haben, als der Brief an den Mönch Cäsarius.“ Rückert S. 429 erklärt von ihm, „dass er eine vollständige Geschichte habe“. Ueber diese letztere siehe Migne LII, 747. 748. Ceillier ibid. Franzelin p. 139. Scholliner p. 72.

¹ Scholliner p. 71 sagt: Firmissimum Lutheranorum, ut iactant, scutum. Franzelin p. 139: Quae ubi primum in lucem edita est, ridiculos excitavit Protestantium applausus et quasi de parta victoria triumphales acclamationes. Cf. Migne LII, 752. Martin tom. II, c. 32, p. 456. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon S. 1633. Besonders Meier S. 28.

² Ep. ad Caesarium Monachum, Migne LII, 758.

³ Martin p. 457 sagt: Le plus grand nombre et les plus éminents furent d'un avis opposé.

⁴ Cf. Migne LII, 747.

gefunden worden, nicht dem hl. Chrysostomus zugeschrieben werden könne; und auch nicht wenige Protestanten gestehen neuerdings den gewichtigen Zweifeln an der Echtheit desselben die Berechtigung zu. Migne weist, nach dem Vorgange des gelehrten Michael Lequien, in seiner Vorrede zu fraglicher Epistel aus den verschiedensten Gründen nach, dass der Brief unserem heiligen Kirchenvater abgesprochen werden müsse¹.

Es dünkt uns deshalb für unsere gegenwärtige Abhandlung von keiner Bedeutung, uns näher mit dem dogmatischen Inhalte des schon so oft erörterten Textes zu beschäftigen, durch dessen Erklärung die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus dem Gesagten zufolge ja doch keinerlei Modification erleiden könnte.

Die ganze Ausdrucksweise in den bisher allegirten Stellen lässt erkennen, dass sich bei unserem Kirchenvater auch nicht eine Spur der Vorstellung findet, als ob der an Brod und Wein vorgehende Verwandlungsprocess nur eine transitorische Wirkung im heiligen Geheimnisse erzeugen würde. Vielmehr tritt uns überall die Idee eines perennirenden Mysteries entgegen, dessen grossartige und weittragende Bedeutung nicht in einem einzigen Acte, wie dies bei den übrigen Sacramenten der Fall ist, ihren ganzen Zweck erreicht und zugleich auch ihr Ende findet; so z. B. wenn wir immerfort wieder hören, „dass Christus auf dem Altare sich befinde;

¹ Migne LII, 748—752. Ebenso sind nähere Angaben zu finden: Ceillier p. 248—250; Nirschl II, 314; Bardenhewer S. 325: „Sehr wahrscheinlich unecht“; Klee, Dogmengeschichte S. 200. Denzinger S. 121 sagt von dem Briefe, „dass er früher dem Chrysostomus zugeschrieben, ihm aber jetzt von den besten Kritikern abgesprochen wird“. Bellarmin I. 2, c. 22, p. 249: Nihil eiusmodi umquam scripsisse Chrysostomum. Dagegen erkennen ihn dem Chrysostomus zu Du Pin p. 37 und der Jesuit Harduin bei Migne LII, 747. 748. Von Protestanten, welche die Echtheit bestreiten, citiren wir: Rückert S. 430; Steitz XII, 234; Münscher S. 389, Anm. 13; Neander, Dogmengeschichte S. 427, der erklärt: „mit Unrecht dem Chrysostomus zugeschrieben“.

dass sein heiliger Leib nicht mehr in der Krippe in Windeln gewickelt liege, sondern auf dem heiligen Tische vom Heiligen Geiste umkleidet; dass er nicht mehr in den Händen eines Weibes, sondern in den geweihten Händen des Priesters zu erblicken sei; dass sein heiliges Blut im Kelche fiesse“, u. dgl.

Ist Christus in der heiligen Eucharistie gegenwärtig, dann bekennt also der heilige Lehrer diese Präsenz nicht bloss in usu, d. h. nicht nur für den Augenblick, in welchem das Himmelsbrod genossen wird; er betrachtet sie als eine permanente.

Noch schärfer ist dies ausgesprochen an den Stellen, an denen Chrysostomus direct von einem Bleiben des Herrn in der heiligen Eucharistie spricht: „Wenn dir jemand verspräche, dich an den kaiserlichen Hof zu führen und dir den Kaiser auf seinem Throne zu zeigen, würdest du diesen Anblick nicht dem Besuche des Theaters vorziehen, obwohl dir kein Gewinn daraus entspringt? Sieh, hier sprudelt eine geistige Feuerquelle aus diesem Tische. Du aber gehst von ihm hinweg und läufst lieber nach der Schaubühne, um Weiber im Bade und dortselbst die Natur entehrt zu sehen, und lässt Christus hier allein am Brunnen sitzen. Denn auch jetzt sitzt er am Brunnen¹, doch nicht die Samariterin anredend, sondern die ganze Stadt. Aber vielleicht spricht er auch jetzt mit der Samariterin allein. Denn niemand ist bei ihm, ausser einige wenige dem Körper nach, die andern nicht einmal auf diese Weise. Dennoch entfernt er sich nicht, sondern bleibt² anwesend und verlangt von uns zu trinken, aber nicht Wasser, vielmehr Heiligkeit.“³

Christus bleibt also im heiligen Abendmahle, Christus sitzt an diesem geistigen Brunnen, wie er längere Zeit bei der Samariterin am Jakobsbrunnen gesessen. Deutlicher konnte

¹ Καὶ γὰρ καὶ νῦν παρὰ τὴν πηγὴν κάθηται.

² Οὐκ ἀναχωρεῖ, ἀλλὰ μένει.

³ Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 79. 80.

Chrysostomus den Charakter der Permanenz, den er dem Sacramente der Eucharistie zuerkannte, nicht aussprechen als durch die angegebene Parallele. Die Frage aber, wie lange die reale Gegenwart unter den sichtbaren Gestalten dauert, wie und wodurch sie ihr Ende findet, berührt er nicht, weil sie ihm, wie noch so manche andere speculative Erörterung, aus den bereits dargelegten Gründen ferne lag.

Dagegen gibt er uns nähere Aufschlüsse darüber, wie zur damaligen Zeit das der Eucharistie ihrem innersten Wesen nach eignende *Distinctivum* der Permanenz zum praktischen Ausdruck kam und in seiner äussern Bedeutung sich offenbarte.

Bekanntlich „hat die kirchliche Ueberlieferung ihre Ueberzeugung von der Permanenz der Eucharistie deutlich in ihrer Observanz niedergelegt, so dass selbst Calvin sich genöthigt sah, einzugestehen: *Qui sic faciunt* (nämlich auch die Gegenwart Christi gesondert vom Genusse festhalten), *habent veteris ecclesiae exemplum*“¹. Es kann also auch von gegnerischer Seite nicht geläugnet werden, dass es schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten Praxis der Kirche² gewesen, das heilige Sacrament aufzubewahren³, es anzubeten, es den Abwesenden, namentlich den Kranken und den im Kerker befindlichen Bekennern und Martyrern, zuzusenden und auf Reisen mitzunehmen.

Bedeutungsvoll und besonders beachtenswerth ist hier das Zeugniß des hl. Chrysostomus. Während es nämlich „nicht im kirchlichen Geiste gelegen, für die Krankencommunion beide Gestalten bereit zu halten . . . , indem die Regel blieb,

¹ Oswald S. 502.

² Vgl. Hoffmann, Laiencommunion S. 124 ff. Probst, Sacramente und Sacramentalien S. 240—243. La Perpétuité tom. V, l. 8, c. 1, p. 553 ss. Thiersch S. 254.

³ Betreffs der vornicänischen Väter siehe besonders Iustin., Apol. I, 67. Tertull., De orat. 14. 19; De uxor. II, 5. Cyprian., De spect. 5.

dass einzig die Brodsgestalt¹ zur Communion der Kranken diene“², findet sich bei unserem Autor eine Stelle, und zwar als die einzige im ersten christlichen Zeitalter, aus der zweifellos hervorgeht, dass die Aufbewahrung des heiligen Blutes auch unter Weinsgestalt nicht ganz ausgeschlossen war³.

Der heilige Bischof schreibt nämlich in seinem Briefe an den Papst Innocenz I., dass am Karsamstag, als sich Frauen gerade anschickten, in den Taufbrunnen zu steigen, Soldaten bei einem Tumulte in die Kirche eingebrochen seien. „Die Soldaten, von denen einige sogar nicht einmal getauft waren, drangen bis zu dem Orte vor, wo das Allerheiligste aufbewahrt wurde, und sahen alles, was dortselbst zu erblicken war“⁴. Ja dabei wurde das heiligste Blut Christi, wie es bei einem solchen Aufstande geschehen kann, auf deren Kleider geschüttet, und alles ging vor sich wie während eines feindlichen Einfalls.“⁵

Ausdrücklich sagt also hier Chrysostomus, dass das „Allerheiligste aufbewahrt wurde“, und zwar am heiligen Orte,

¹ Bekanntlich dienten in den ersten christlichen Jahrhunderten zur Aufbewahrung des Allerheiligsten die sogen. Peristerien, d. h. aus kostbarem Gold oder Silber gefertigte Tauben. (In den Const. Apost. VIII, 13 heisst dieses Gefäss auch Pastophorion.) Durch die Gestalt einer Taube, die man solchen Gefässen gab, sollte nach allgemeiner Annahme die eucharistische Wirksamkeit des Heiligen Geistes versinnbildet sein. Auf ein derartiges Aufbewahrungsgefäss scheinen nach der Ansicht von Hoppe (S. 262, Anm.) und Westermayer (5. Heft, S. 54) auch die Worte des hl. Chrysostomus hinzudeuten: „Hier liegt der Leib des Herrn, nicht in Windeln eingewickelt wie damals, sondern ringsum vom Heiligen Geiste umkleidet. Die Eingeweihten verstehen, was ich meine“ (De beato Philogonio, Migne XLVIII, 753).

² Hoffmann, Laiencommunion S. 147. 148. Cf. Bellarmin l. 4, c. 24, p. 357: Communicatio aegrotorum, quae ut plurimum fiebat, sub una tantum specie.

³ Hoffmann a. a. O.

⁴ Es war dies schon ein Verbrechen wegen der Arcandisciplin.

⁵ Epist. ad Episc. Innoc., Migne LII, 533: ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέχευτο . . . τὸ ἀγιώτατον αἶμα τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐν ποσούτῳ θορύβῳ εἰς τὰ τῶν προσηρμένων στρατιωτῶν ἡμάτια ἐξεχέιτο.

in der Kirche. Er hat dabei offenbar beide Gestalten¹ im Auge, da er noch des heiligen Kelches, der ausgeschüttet worden, besonders erwähnt. Zum Beweise, dass der heilige Lehrer an unserer Stelle von einer wirklichen Aufbewahrung spricht, und der ganze Vorgang sich nicht während der Feier der heiligen Messe zugetragen haben konnte, weist Bellarmin darauf hin, dass dies alles geschah, als Frauen im Begriffe waren, die heilige Taufe zu empfangen. „Es steht aber fest, dass die heilige Messe immer erst gefeiert wurde nach Ertheilung der heiligen Taufe, nicht vor oder zugleich mit derselben, damit dann die Neugetauften auch an den heiligen Geheimnissen theilnehmen und die Eucharistie empfangen konnten². Deshalb wurde jenes heiligste Blut des Herrn, welches im Heiligthum zugegen war, nicht gerade consecrirt oder ausgetheilt, sondern es war bereits an irgend einem andern vorhergehenden Tage consecrirt worden.“³

Um seine Zuhörer auf die Schilderung des schrecklichen, sacrilegischen Verbrechens der Gottesschändung vorzubereiten, beginnt unser Vater mit den Worten: „Welches Ohr wird das folgende ohne Entsetzen vernehmen können?“ und thut uns demnach schon durch die Emphase, mit welcher er den Vorgang als etwas ganz Ausserordentliches charakterisirt, seinen Glauben an die wirkliche Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi und an die Fortdauer dieser Präsenz in unzweideutiger Weise kund.

Einer der Hauptzwecke, um derentwillen die heilige Eucharistie aufbewahrt wurde, war, speciell den Kranken

¹ Zu beachten ist auch der Plural τὰ ἄγια.

² Es geht dies auch aus der Katechese 18, c. 32 des hl. Cyrill von Jerusalem hervor: „Ihr werdet noch darüber belehrt werden . . ., mit welch grosser Ehrerbietigkeit und in welcher Ordnung ihr von der Taufe hinweg zu dem heiligen Altare Gottes — jedenfalls zur Zeit der liturgischen Feier — hinzutreten und die geistigen und himmlischen Geheimnisse daselbst geniessen müsset.“

³ Bellarmin l. 4, c. 4, p. 316. Vgl. Hoffmann S. 148. Klee, Dogmatik S. 217; Dogmengeschichte S. 206. 207. Katschthaler p. 77.

als Stärkung, den Sterbenden als Wegzehrung zu dienen. Schon das Concil von Nicäa nennt die Krankencommunion „das letzte und nothwendigste Viaticum“, und dessen Empfang erscheint im 13. Canon ebenderselben Kirchenversammlung als eine alte Kirchenregel. Denn von jeher wachte die Kirche mit grösster Sorgfalt, dass niemand sterbe, ohne die heilige Eucharistie empfangen zu haben¹.

Auch Chrysostomus bestätigt diese Gewohnheit seiner Zeit, indem er von der heiligen Wegzehrung wie von einer allen bekannten Sache spricht. Er erzählt in seiner trefflichen Abhandlung „Ueber das Priesterthum“, wie er von einem glaubwürdigen Augen- und Ohrenzeugen in Erfahrung gebracht, „dass die Engel um die letzten Züge der Sterbenden schweben, wenn die letztern reinen Herzens die heiligen Geheimnisse empfangen haben, und dass sie dann ihre Schützlinge wegen dieses Genusses gleich einer Ehrenwache hinübergelitten“². Und an einer andern Stelle heisst es: „Wenn wir mit dieser heiligen Speise gestärkt von hinnen scheiden, so werden wir furchtlos, ringsum gleichsam mit goldenen Waffen geschmückt, jene heiligen Vorhöfe im Jenseits betreten.“³

Doch stellt Chrysostomus nirgends einen solchen Empfang der heiligen Eucharistie speciell in der Todesstunde als durch ein förmliches Gebot der Kirche befohlen dar. Auch bedient er sich nicht des Ausdrucks ἐφ'ὁδον⁴, welches gleich dem lateinischen „viaticum“ bei den Vätern⁵ der stehende Terminus für den Genuss der Communion vor dem Abscheiden ist und dem wohl am besten unsere deutsche Uebersetzung „Wegzehrung“ entspricht.

¹ Hoffmann S. 124. Vgl. Probst, Sacramente S. 236—238. La Perpétuité tom. IV, l. 3, c. 7, p. 256. Thiersch S. 254.

² De sacerdot. l. 6, c. 4, Migne XLVIII, 681.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205.

⁴ Doch nennt er das Almosen, das wir, um unsern verstorbenen Angehörigen zu Hilfe zu kommen, nach deren Tod austheilen sollen, einmal ἐφ'ὁδία κάλλιστα, Hom. 85 in Io., Migne LIX, 467.

⁵ Probst a. a. O.

Ob es im Zeitalter unseres Autors oder wenigstens innerhalb des Sprengels seiner Wirksamkeit noch gestattet wurde, die Eucharistie zum Genusse mit nach Hause zu nehmen, also dieselbe in Privatwohnungen aufzubewahren, dafür bietet der Heilige keine sichern Anhaltspunkte. Probst¹ weist nach, dass dies in den drei ersten Jahrhunderten zweifelsohne stehende Sitte war, wie besonders aus verschiedenen Bemerkungen des Tertullian und des hl. Cyprian zu schliessen ist. Nach Hoffmann² jedoch findet sich die betreffende Gewohnheit im Abendlande bis zum 5. Jahrhundert, wurde aber seit dieser Zeit immer seltener; im Oriente dagegen lassen sich Andeutungen hierfür noch aus dem 10. Jahrhundert anführen.

Nur ein einziger Text unseres Vaters verdient in dieser Beziehung hier erwähnt zu werden, dessen Gedankeninhalt sich aber nicht mit zweifelloser Klarheit und Sicherheit eruiren lässt. „Siehst du also, wie du das Allerkostbarste auf Erden zu erblicken vermagst? Und du schaust es nicht bloss, sondern berührst es auch; ja du geniessesest es sogar, und nachdem du es in Empfang genommen, kehrst du nach Hause zurück.“³

Es fragt sich nun, ob unter dem λαβών eine Wiederholung des ἐσθίεις zu verstehen ist, wie dies in der Kemptener Väterbibliothek⁴ angenommen und übersetzt wird: „nimmst es mit dem Genusse nach Hause“. Es dünkt uns aber, dass in diesem Falle der grosse Redner aus rhetorischen Rücksichten das ἐσθίειν mit φάγών wiederholt hätte, anstatt λαβών zu sagen, zumal augenscheinlich auf dem Particip ein besonderer Nachdruck ruhen soll. Wird jedoch andernfalls mit dem Schlusspassus ein neuer Gedanke ausgesprochen, dann ist der Sinn offenbar der, dass die heilige Eucharistie ausser zum sofor-

¹ S. 241. 242.² S. 82. 83. Eberl S. 119.³ Hom. 24 in 1 Cor., ibid.: ἀλλὰ καὶ ἐσθίεις καὶ λαβών οὔχαδὲ ἀναχωρεῖς.⁴ V, 418.

tigen Empfange an heiliger Stätte noch speciell zu dem Zwecke dargereicht wird, um nach Hause mitgenommen zu werden.

Wie für jeden, der eine wirkliche und andauernde Gegenwart Christi im heiligen Sacramente annimmt, die Anbetung der Eucharistie sich als eine einfache und mit logischer Nothwendigkeit sich ergebende Folgerung darstellt — was auch von billig denkenden Gegnern unumwunden zugestanden wird¹ —, so müssen wir umgekehrt schliessen, dass Chrysostomus, wenn er eine Anbetung der heiligen Geheimnisse ausserhalb des Genusses lehrt und fordert, dabei von der Ueberzeugung ausgeht, die Präsenz des wahren Leibes und Blutes sei nicht — wie Luther lehrte — auf den Moment des Empfanges beschränkt. Zwar kennt unser Autor keine Aufbewahrung der heiligen Eucharistie, die unmittelbar und einzig allein oder wenigstens vorzugsweise für den latreutischen Cult berechnet wäre. Denn die diesbezügliche weitere praktische Aus- und Durchführung der kirchlichen Lehre ist jüngern Datums und gehört der lateinischen Kirche an².

Während jedoch die vornicänischen Väter es sich mehr angelegen sein lassen, alles Ungeziemende von dem eucharistischen Sacramente ferne zu halten, als positiv die ihm gebührenden Ehrenerweise näher zu bezeichnen, demnach mehr für eine negative Form der Verehrung Zeugniß ablegen³, gehen Chrysostomus und die ihm gleichzeitigen Väter einen Schritt weiter in dieser rein praktischen Frage, indem sie ausser der verschiedenartigsten peinlichsten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit beim Empfange und bei der Behandlung des Altargeheimnisses auch noch positive Bekundung der stets in der Kirche vorhanden gewesenen ehrfurchtsvollen Ge-

¹ Vgl. Hoffmann, Verehrung und Anbetung S. 5. 26. 27.

² Siehe Oswald S. 508—510. Hoffmann a. a. O. Abschnitte II B, III und IV.

³ Vgl. Hoffmann a. a. O. S. 40—52.

sinnung verlangen¹. Als ein beliebtes Vorbild für die Verehrung der heiligen Eucharistie kehrt bei unserem Autor gerne der Hinweis auf das Verhalten der Magier wieder. „Diesen Leib, in der Krippe liegend, haben auch die Weisen verehrt. Sie, nichtchristliche und barbarische Männer, verliessen Haus und Vaterland, unternahmen eine weite Reise und, am Ziele angelangt, beteten sie an mit Furcht und Zittern. Ahmen wir wenigstens diese Barbaren nach, wir, die wir Himmelsbürger sind. Jene traten mit grosser Ehrfurcht hinzu, als sie ihn in einer Krippe und in einem Stalle liegen sahen und nichts von all dem erblickten, was du jetzt siehst. Denn du schaust ihn nicht mehr in der Krippe, sondern auf dem Altare, siehst ihn nicht in den Händen eines Weibes, sondern den Priester vor ihm stehen: . . . Wollen wir uns deshalb antreiben und erschauern und ihm eine weit grössere Ehrfurcht erweisen als jene Barbaren, damit wir nicht unvorbereitet und unehrerbietig hinzutretend Feuer auf unser Haupt sammeln!“² Oder: „Den Magiern wurde bloss erlaubt, ihn anzubeten; wenn du aber mit reinem Gewissen dich nahst, dann gestatten wir dir, ihn auch zu empfangen.“³ Offenbar liegt die Steigerung darin, dass dem Christen ein viel grösseres Gnadengeschenk in Aussicht steht, der leibliche Genuss, jedoch auf Grund der vorausgehenden ehrfurchtsvollen Anbetung⁴. Es erinnert dieser Satz des hl. Chrysostomus an den bekannten Ausspruch des hl. Augu-

¹ Hoffmann (Verehrung S. 116—119) führt Belege an aus Eusebius, Hilarius, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und Augustinus, dass die innere Ehrfurcht gegenüber dem allerheiligsten Sacramente auch äusserlich bekundet wurde durch eine ehrerbietige Körperhaltung im allgemeinen, sowie durch Neigen des Körpers, durch Kniebeugen und Prostration.

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 204: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου πολλοῦ προσεκύνησαν.*

³ Hom. de beato Philogonio VI, Migne XLVIII, 753: *προσεκύνησαν μόνον . . . καὶ λαβεῖν σοι αὐτὸ συγχωρήσομεν.* Cf. Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 78.

⁴ Dies auch die Erklärung von Bellarmin l. 2, c. 22, p. 248.

stinus: „Niemand genießt jenes Fleisch, ohne es zuvor an-
gebetet zu haben.“¹

Ebensowenig wie die Worte des Bischofs von Hippo können die Ausführungen unseres Vaters in einem andern Sinne gedeutet werden, als dass die geforderte Anbetung speciell dem auf dem Altare befindlichen und von den Communicanten zu empfangenden sacramentalen Leibe gelten soll und nicht etwa dem erhöhten zur Rechten des Vaters mit Ausschluss des erstern². Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, dass ja beide wesentlich identisch sind. Chrysostomus ist so sehr von dem Gedanken einer eucharistischen Anbetung beherrscht, dass er augenscheinlich nur mit Rücksicht auf den Vergleich mit der Eucharistie an obiger Stelle von einem Leibe spricht, den, in der Krippe liegend, die Magier anbeteten, während doch sonst in diesem Zusammenhange die Bezeichnung „Kind“ die entsprechendere und allgemein gebräuchliche ist.

Zwar hat unser heiliger Kirchenlehrer keinen specifischen Terminus, um den der Eucharistie gebührenden Cultus sprachlich als einen latreutischen zu charakterisiren. Doch auch betreffs der Frage, ob diese Ehrerweisung wirklich als eine wahrhaft göttliche zu gelten habe, besagt die Parallele mit den drei Weisen wieder alles. Denn „das ganze christliche Alterthum erblickt das höchste Verdienst jener drei heiligen Männer darin, dass sie in dem scheinbar armen und unansehnlichen Kinde zu Bethlehem Gott erkannten und verehrten“³. Auf diesem Gedanken fussend macht es Chrysostomus einem Marcion und einem Paulus von Samosata zum Vorwurf, dass sie die Gottheit Christi läugneten und darum sich weigerten, Jesus anzubeten, während die heiligen Könige dies gethan haben. „Es möge Marcion erröthen, es möge Paulus von

¹ Enarratio in Ps. 98, n. 9: Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.

² Betreffs dieses Einwandes s. Hoffmann, Verehrung S. 92 ff. u. 245.

³ Hoffmann ebd. S. 71. Vgl. die dort allegirten Väterstellen.

Samosata erröthen, die nicht sehen wollten, was die Magier gesehen. . . . Es möge Marcion sich schämen, wenn er sieht, dass Gott im Fleische angebetet werde. Es möge Paulus sich schämen, wenn er sieht, dass er nicht einfach als Mensch angebetet werde. Denn dass er im Fleisch angebetet worden, das beweisen die Windeln und die Krippe. Dass sie — die Magier — ihn aber nicht als blossen Menschen anbeteten, das bezeugten sie dadurch, dass sie ihm in unreifem Alter solche Geschenke darbrachten, die Gott darzubringen geziemend war.“¹

Göttliche Ehre ist es demnach, welche nach Chrysostomus dem Kinde in der Krippe von den Magiern zu theil wurde; göttliche Ehre ist es folgerichtig dann auch, welche dem Leibe des Herrn auf dem Altare zu erweisen ist, also wirkliche Anbetung², und zwar Anbetung nicht bloss von den Menschen, sondern auch von den Engeln, die speciell zu solchem Zwecke von dem Himmel auf die Erde herniedersteigen³.

¹ Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 77: προσχυνεῖν.

² Vgl. Westermayer 5. Heft, S. 41.

³ Die diesbezüglichen Ausführungen gehören unstreitig zu den schönsten Partien der eucharistischen Erörterungen unseres Vaters. In der packenden und ergreifenden Weise seiner bilderreichen Sprache verlegt er den dem Allerhöchsten allein zukommenden Act der Anbetung aus dem Himmel, woselbst ihn der Prophet Isaias (6, 1—3) und der heilige Apostel Johannes in seiner Geheimen Offenbarung (8, 4) geschaut, auch auf die Erde, an die Stufen des Altars. „Wenn euch der Kaiser zu einem Gastmahl ladet, seid ihr bei Tafel von ehrerbietiger Furcht erfüllt und nehmt von den aufgetragenen Speisen nur schüchtern und schweigend. Hier aber ruft euch Gott der Herr an seinen Tisch und setzt euch seinen Sohn vor. Engel des Himmels stehen dabei voll Furcht und Zagen; die Cherubim verhüllen ihr Angesicht; zitternd rufen die Seraphim: Heilig, heilig, heilig ist der Herr“ (Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361). Anderswo heisst es: „Zu dieser Zeit umringen selbst Engel den Priester, und der ganze Chor der himmlischen Mächte stimmt ein. Und sie erfüllen den ganzen Raum um den Altar, denjenigen zu verehren, der dort vor uns liegt. Ohne Zweifel können wir dies nach all dem, was in jenem Augenblicke vor sich geht, für glaubwürdig halten. Ich hörte einmal jemanden erzählen, dass ihm ein Greis, ein hochgefeierter Mann, der öfters Erscheinungen zu sehen gewürdigt worden, mitgetheilt habe, es sei ihm auch ein derartiges Gesicht vorgekommen. Er habe nämlich — soweit er es vermochte — in jenem feierlichen Augenblicke plötzlich eine Menge

Doch die Engel beten ihren Gott auf dem Altare nicht bloss an und verehren ihn, sondern gleich uns¹ flehen sie auch zu ihm und unterstützen eifrigst die Bitten und Gebete der Menschen. „O Wunder, der geheimnissvolle Tisch ist bereitet, das Lamm Gottes wird für dich geopfert, der Priester tritt für dich ein, das geistige Feuer bricht aus dem geweihten Altare hervor, die Cherubim sind zugegen, die Seraphim eilen herbei, die mit sechs Flügeln versehenen Geister verhüllen das Angesicht, alle körperlosen Mächte bitten mit dem Priester für dich!“²

Wie wir sehen, ist der Gedanke, dass Gott der Herr, wie im Himmel, so auch im allerheiligsten Altarsacramente von unsichtbaren Engelscharen angebetet werde, ein beliebtes Bild des hl. Chrysostomus, das uns in seinen Werken noch sehr oft³, jedesmal in etwas verschiedenen Farben gezeichnet, begegnet⁴.

Engel geschaut. Sie waren in glänzend weisse Kleider gehüllt, standen rings um den Altar und senkten ihr Haupt, wie man diese Stellung etwa bei Kriegern wahrnehmen kann, wenn der Kaiser erscheint. Und auch ich bin von der Wahrheit dieses Gesichtes überzeugt“ (De sacerdot. l. 6, c. 4, Migne XLVIII, 681). Das Verhüllen des Antlitzes und das Senken des Hauptes offenbart die Demuth, Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, in welcher der Diener vor seinem Herrn erscheint, hier das Geschöpf, sei es auch noch so hoch begnadigt, so licht und rein wie der Seraph, vor der Majestät seines Schöpfers anbetend und lobpreisend im Staube liegt, „sich vor ihm auf den Boden wirft“. Noch herrlicher ist dieser Gedanke ausgeführt: De incomprehensibili Dei natura III, Migne XLVIII, 726. 727. Diese ganze Stelle ist citirt S. 219, Anm. 1: *προσπίπτειν*.

¹ Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361: „Nicht vergebens gedenken wir bei der Feier der heiligen Geheimnisse der Verstorbenen und treten für sie zum Altare und flehen das Lamm an, welches da vor uns liegt.“ Bellarmin bezeichnet dieses Flehen als eine species summae adorationis (l. 2, c. 22, p. 248).

² Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345.

³ Z. B. De baptismo Christi, Migne XLIX, 370; Hom. in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 99; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743; Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261. 262; Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170; Hom. 36 in 1 Cor., Migne LXI, 313; Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29; Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898.

⁴ Näheres über Engelserscheinungen, die dem hl. Chrysostomus oft

Mit Recht bemerkt Bellarmin zu diesen zahlreichen Be-
weisstellen: „Gegen dieses Zeugniß bringen die Gegner weder
etwas vor noch vermögen sie etwas zu erwidern. Wenn
nämlich die Engel um den Altar stehen mit gesenktem Haupte,
mit Furcht und Zittern und kaum hinzuschauen wagen wegen
des Glanzes, der vom Altare ausströmt, wer könnte da be-
haupten, dass nichts anderes gegenwärtig sei als Brod; und
wenn die Engel anbeten, wer könnte dann die Menschen
tadeln, wenn auch diese selbst anbeten?“¹

Es steht also fest: Unserem heiligen Kirchenvater² war
die Lehre von der Fortdauer der wirklichen Gegenwart Jesu
im heiligsten Sacramente in ihren ersten grundlegenden Ele-
menten nicht fremd. Er kannte die Anbetung der heiligen
Eucharistie; er kannte und übte die Aufbewahrung der hei-
ligen Eucharistie für den spätern Gebrauch.

Chrysostomus bezeugte auch die Vollständigkeit des
Sacramentes unter jeder einzelnen Gestalt und in deren ein-
zelnen Bruchtheilen.

Vorausschickend ist nochmals darauf hinzuweisen, dass
zwar hauptsächlich „Leib Christi“ und „Blut Christi“ die Be-
zeichnungen sind, mit denen unser Lehrer, dem göttlichen
Stifter selbst folgend, die heilige Eucharistie zu benennen
pfllegt. Aber hinwiederum nach dem Vorgange Jesu bei Jo-

zu theil wurden und „von denen er voll Freude und Bewunderung seinen
intimsten Freunden Mittheilung machte“, berichtet uns der hl. Nilus.
Siehe Ceillier p. 728. 729.

¹ Bellarmin l. 2, c. 22, p. 248. Cf. La Perpétuité tom. II,
l. 7, c. 1, p. 779. 780.

² Thiersch (S. 264) sagt: „Die Anbetung im Momente der Con-
secration ist Ritus der alten Kirche, wie aus Chrysostomus hervorgeht.“
Wir weisen noch darauf hin, wie diese Lehre auch praktisch zum Aus-
druck gelangte in den alten Liturgien und so auch in der von unserem
Autor gebrauchten, sowohl im Gebete wie im Ritus. In der Perpétuité
(tom. I, l. 10, c. 9, p. 782) heisst es hierüber: Pour produire des preuves
de l'adoration extérieure de l'Eucharistie il n'y a qu'à alléguer
toutes les oraisons des liturgies, qui s'adressent à Jésus-Christ après la
consécration. Cf. Katschthaler p. 87 sqq., besonders Franz 2. Theil,
S. 27. 28. 56, und Hoffmann, Verehrung S. 123—156.

hannes 6, 57. 58: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt“, und: „Wer mich isst“, behandelt er beide Aussprüche augenscheinlich nach der Intention der diese Substitution prädicirenden unfehlbaren Wahrheit als vollkommen identisch¹ und will damit offenbar aussprechen, dass wo Christi Leib und Blut ist, durchweg die Gegenwart des ganzen Christus constatirt werden muss. Auch noch andere Redewendungen, wie: „Als Opferlamm liegt Christus geschlachtet vor uns“², oder: „Auch wir essen ein Opferlamm, nämlich Christus“³, „Du empfangst den eingeborenen Sohn Gottes selbst“⁴, oder noch genauere: „Wenn jenen, welche nur den Saum seines Kleides berührten, so grosse Kraft zu theil wurde, um wieviel mehr werden diejenigen erlangen, die ihn selbst ganz besitzen?“⁵ oder: „Hier (auf dem Altare) ist der ganze Christus in seiner Totalität und ebenso dort ganz und vollständig gegenwärtig“⁶, sind in des Chrysostomus Schriften nicht bloss vereinzelt zu finden, lauter Zeugnisse dafür, dass nach seiner Ansicht gegenwärtig ist die ganze gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi. Erinnern wir uns ferner daran, dass der heilige Bischof unter anderem erklärt: „Der nämliche, der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblicke von aller Händen gefasst“⁷, so haben wir zugleich den innern Grund angedeutet, der es an sich schon nahe legt, dass der Heilige sich sachlich als Vertreter des Totalitätsglaubens bekennt. Dieser innere Grund ist nämlich darin zu suchen, dass für Chrysostomus, wie bereits früher gezeigt worden ist, der Leib Christi bloss noch in der Daseinsweise eines verklärten Christus

¹ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263.

² Hom. 2 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 390.

³ Hom. 23 in Eph., Migne LXII, 166.

⁴ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 206.

⁵ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507: οἱ ὅλον αὐτὸν κατέχοντες.

⁶ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131: καὶ ἐνταῦθα πλήρης ὢν καὶ ἐξεῖ πλήρης.

⁷ De sacerdot. l. 3, c. 4, Migne XLVIII, 642.

existirt¹, und in derselben Weise ist er auch stets gegenwärtig im heiligen Sacramente.

Wir besitzen also auch im eucharistischen Geheimnisse den ganzen Christus, und zwar nach einer weiteren Vorstellung unseres heiligen Kirchenvaters vollständig unter jeder einzelnen der beiden Gestalten, ja in jedem einzelnen Theile.

An zahllosen Stellen, wo er von der Eucharistie handelt, spricht er bloss von einer Gestalt allein, und zwar in solcher Weise, dass wir schliessen müssen, er habe dabei gerade so das ganze Sacrament im Auge unbeschadet seiner Vollständigkeit wie an andern Orten, woselbst er uns zu gleicher Zeit beide Species vorführt. Wir erinnern z. B. an die bereits citirte Stelle aus dem Briefe des Heiligen an Papst Innocenz I., wo berichtet wird, „dass das heiligste Blut Christi auf die Kleider der Soldaten ausgeschüttet wurde“². Der hier gebrauchte Ausdruck „ausschütten“ kann sich dem Wortlaute nach nur auf die Gestalt des Weines beziehen, und doch wird dieses Ausschütten allein schon als ein schreckliches, sacrilegisches Verbrechen dargestellt. In demselben Sinn kann auch bloss von einer Bezugnahme auf diese eine Species die Rede sein, wenn der heilige Lehrer von „dem Blute in dem Kelche“³ spricht, wenn er sagt: „Röthe meinen Altar mit meinem Blute“⁴, oder die Zunge preist, „die von dem schaudervollsten Blute geröthet wird“⁵. So vermag auch die Berührung mit derselben flüssigen Gestalt schon allein zu heiligen und zu weihen. Von dem Empfange der heiligen Communion sprechend fügt Chrysostomus bei: „Wenn aber noch etwas Feuchtigkeit auf den Lippen ist, wollen wir mit den Händen die Augen und

¹ Cf. Franzelin p. 158. 159.

² Ep. ad Episc. Innoc., Migne LII, 533.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200. ⁴ Ibid.

⁵ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743; cf. De sacerdot. l. 3, c. 4, Migne XLVIII, 642; Catech. 2 ad Illum., Migne XLIX, 234.

das Gesicht bedecken, und auch die übrigen Sinne werden dadurch geheiligt.“¹

Dagegen kann der heilige Redner offenbar das heilige Sacrament bloss unter der Species des Brodes meinen, wenn er es „eine Speise“ nennt; und zwar erkennt er unter dieser einen Gestalt die vollständige gottmenschliche Persönlichkeit Jesu, wenn er sagt, dass „der König des Himmels“ von den Gläubigen „angefasst, gegessen², geküsst³, sogar mit den Zähnen zermalmt⁴, gebrochen⁵, zerschnitten wird⁶, auf dem Altare gleichwie in der Krippe liegt“⁷ u. dgl. Und wie vorhin im Ausschütten der Weinsgestalt ein schreckliches Verbrechen constatirt worden, so auch nicht minder in der alleinigen Verunehrung der Species des Brodes, wenn es heisst: „Empfange mit vieler Furcht den Leib Christi, damit nicht eine Perle aus deiner Hand falle⁸ und du dann um eines deiner Glieder gestraft werdest.“⁹ Auch dürfen wir nicht vergessen, dass Chrysostomus diesem augenscheinlichen Genusse der heiligen Eucharistie unter einer Gestalt genau die nämliche Wirkung zuerkennt wie sonst dem gleichzeitigen Essen und Trinken. Er thut¹⁰ dies besonders bei der Interpretation der Worte¹¹ des Herrn, gemäss deren das Essen allein dieselbe

¹ Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898. Cf. Cyrill von Jerusalem, Myst. Katech. V, c. 22.

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205: ἄπτεσθαι — ἐσθίσιν.

³ Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361; cf. Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 390; De sacerdot. l. 3, c. 4, Migne XLVIII, 642; Hom. 27 in 1 Cor., ibid. col. 229.

⁴ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260.

⁵ Hom. 24 in 1 Cor., ibid. col. 200.

⁶ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

⁷ Hom. de beato Philogonio, Migne XLVIII, 753: κείμενον.

⁸ Wegen der Gewohnheit, das heilige Brod den Communicirenden auf die Hand zu legen.

⁹ Ecl. Quod non indigne accedendum sit, ibid. Ebenso Cyrill von Jerusalem ibid. c. 21. Ein ähnlicher Wortlaut findet sich bereits bei Origenes, Hom. 13 in Exod., und Hippolyt, can. 29.

¹⁰ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263.

¹¹ Joh. 6, 55 u. 57 sowie Vers 58 u. 59.

Verheissung hat wie das Essen und Trinken zugleich, nämlich in beiden Fällen die Freuden des ewigen Lebens in und durch Christus.

Aus den Schriften des hl. Chrysostomus geht zur Genüge hervor, dass in den ihm unterstehenden Kirchen bei Theilung der heiligen Eucharistie noch die Art und Weise beibehalten worden war, in der schon bei Einsetzung des heiligen Geheimnisses der göttliche Stifter seine Apostel communicirt hatte¹. Das consecrirte Brod wurde gebrochen und in einzelnen Stücken den Communicirenden auf die Hand gelegt; das heilige Blut empfangen alle aus einem Kelche.

Bei der Interpretation von 1 Kor. 10, 16 fragt der Heilige: „Warum setzte aber der Apostel hinzu: ‚das wir brechen‘? Dies geschieht jedoch, wie wir sehen, bei der Eucharistie; am Kreuze geschah dies nicht, vielmehr das Gegentheil. Denn es heisst: ‚Kein Bein wird ihm gebrochen werden.‘² Aber was er am Kreuze nicht litt, das duldet er beim Opfer um deinetwillen. Er lässt sich brechen, um allen als Speise zu dienen.“³

Es wird hier „die Brechung des Leibes gelehrt, so jedoch, dass alle, die auch nur einen gebrochenen Theil der Gestalten empfangen, des ganzen Christus theilhaftig werden“⁴. Denn obwohl Jesus in der Eucharistie gebrochen wird, „erfüllt“⁵ er (Christus) dennoch die communicirenden Gläubigen alle, wie der wörtliche Text lautet.

Uebrigens ist es auch ein beliebter Gedanke des hl. Chrysostomus, den er oft hervorhebt, um seinen Zuhörern die in den Augen Gottes bestehende Gleichheit zwischen hoch und niedrig, zwischen arm und reich durch das geeignetste praktische Beispiel zu beleuchten, dass nämlich beim Empfange

¹ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 229.

² 2 Mos. 12, 46. 4 Mos. 9, 12.

³ Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 200.

⁴ Schwane II, 787. Cf. La Perpétuité tom. II, l. 5, c. 9, p. 542 sowie Ceillier p. 724.

⁵ ἵνα πάντας ἐμπλήσῃ.

der heiligen Eucharistie keiner mehr bekommen könne als der andere, sondern dass allen ohne Unterschied genau dieselbe Gabe gereicht werde. „Hier aber gibt es keine derartige Unterscheidung — wie bei weltlichen Festlichkeiten —, sondern jede Ungleichheit ist entfernt. Ein und derselbe Tisch steht bereit für den Armen und Reichen, für den Sklaven und Freien. Und wenn du reich bist, wirst du nicht mehr bekommen als der Arme, wenn jedoch arm, nicht weniger als der Reiche, und nicht wird wegen deiner Armut die Pracht des geistigen Mahles gemindert. Denn göttlich ist es und macht keinen Unterschied zwischen den Personen. Doch was sage ich, dass bloss dem Armen und Reichen derselbe Tisch bereitet wird? Ja auch für jenen, der das Diadem auf dem Haupte trägt und die Herrschaft des ganzen Erdkreises in sich vereinigt, und für den Armen, der auf das Almosen wartet, ist das nämliche Mahl bestimmt. Denn so verhält es sich mit den geistigen Geschenken. Nicht nach äusserer Ehre und Würde werden sie vertheilt, sondern nach dem guten Willen und der Bereitwilligkeit des Herzens.“¹

Es wäre absurd, wollten wir die hier so sehr betonte Gleichheit bloss in einer äussern Gleichheit des Mahles oder gar in der gleichen Grösse der ausgetheilten Gestalten suchen. Vielmehr zeugt der Hinweis auf den Charakter der Eucharistie als „eines geistigen, göttlichen Mahles“ für die Gleichheit hinsichtlich des unsichtbaren Inhaltes, zumal der heilige Redner auch speciell betreffs des Empfanges der heiligen Geheimnisse von seiten der Priester² und Laien dieselbe Gleichheit constatirt im Gegensatz zu den Opfern des Alten Bundes³,

¹ Chrysost., Hom. in sanctum Pascha, Migne LII, 769; vgl. denselben Gedanken: Adversus ebriosos et de resurrectione, Migne L, 437; Hom. in dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 249; Hom. in dictum Pauli: Oportet haereses esse, ibid. coll. 258. 259.

² Obwohl die den Priestern zukommende Species stets grösser war als die der Laien. Daniel p. 388; cf. Bellarmin l. 4, c. 26, p. 364.

³ Hom. 18 in 2 Cor., Migne LXI, 527.

wo der grösste und vorzüglichste Theil gewöhnlich den Priestern zufiel, während im Christenthum jedermann sein ganzes „Pascha isst, den Christus“¹.

Trefflich gelangt der Glaube unseres Autors an die sogen. Totalität² der heiligen Eucharistie, vielmehr der des ganzen christlichen Alterthums³, zum öffentlichen Bekenntniss in den Worten, die der Priester nach der „Liturgie des hl. Chrysostomus“ spricht, wenn das heilige Brod in kleinere Stücke zerlegt wird: „Zerstückelt und gebrochen wird das Lamm Gottes, der Sohn des Vaters, der gebrochen und nicht getheilt, stets genossen und nie aufgezehrt wird, der die Empfänger heiligt.“⁴

Es bedürfen noch einige Ausdrücke der Richtigstellung, wie: der Leib des Herrn „wird gebrochen“⁵, „zerschnitten“⁶, „wird mit den Zähnen zermalmt“⁷, „gekaut und in kleine Stücke zerbissen“⁸, welche an sich, ihrem Wortlaute nach

¹ Hom. 23 in Eph., Migne LXII, 166: *καὶ ἡμεῖς ἐσθίόμεν πάσχα, τὸν Χριστόν.* „Alles habe ich mit euch gemeinsam, selbst die höchsten Güter nicht ausgenommen. Ich empfangе keinen grössern, ihr keinen geringern Antheil vom Tische des Herrn, sondern in gleicher Weise geniessen wir alle davon. Wenn ich aber zuerst davon geniesse, so ist dies von keiner Bedeutung. Denn auch unter den Kindern einer Familie streckt das ältere zuerst die Hand nach der Speise aus. Darum habe ich doch nichts vor euch voraus, sondern wir sind in allem gleich gehalten. Jeder von uns bekommt mit der gleichen Ehre das Leben der Gnade, das Leben der Seele“ (Hom. 4 in 2 Thess., Migne LXII, 492).

² Bemerkenswerth ist das Urtheil des Protestanten Rückert (S. 495): „Den wahren Leib, die wahre Gottheit und Menschheit mit dem Leibe, den ganzen Christus für jeden einzelnen und in jedem Theile und in beiden Elementen, alles das hatte man bereits.“

³ Denn dieselbe Stelle findet sich im nämlichen Wortlaut schon in der Liturgie des hl. Jacobus und auch in jener des Basilus. Cf. La Perpétuité tom. II, l. 5, c. 9, p. 542.

⁴ Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 919.

⁵ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200: *διακλώμενος.*

⁶ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743: *διατέμνειν.*

⁷ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260: *ἐμπλήξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκί.*

⁸ Hom. 15 in 1 Tim., Migne LXII, 586: *τρώγεσθαι, λεπτύνεσθαι κατὰ μικρόν.*

betrachtet, leicht geeignet sein könnten, unrichtigen Vorstellungen über die Eucharistielehre des Heiligen Raum zu geben, wie auch thatsächlich der Protestant Steitz schreibt, es verdiene alle Beachtung, dass Chrysostomus „das Brechen nicht bloss auf das Brod, sondern auch auf den Leib Christi bezieht und diesem damit in der Eucharistie ein Leiden aufbürdet, das er selbst am Kreuze nicht erduldet hat“, dass demnach „jeder Communicant nicht den ganzen Leib und das ganze Blut Christi empfängt“¹.

Eine solche Interpretation steht, abgesehen von dem klar und scharf ausgesprochenen Totalitätsglauben unseres Vaters, in Widerspruch mit der Präsenz der gloriosen Leiblichkeit Christi, welche ebensowenig mehr einem Leiden im eigentlichen Sinne² wie einer Theilung unterliegen kann. Die Brechung, Theilung, die bisweilen³ dem Zusammenhange zufolge als eine einfache Erwähnung des der Ausspendung der heiligen Communion vorausgehenden rituellen Gebrauches erscheint, bezieht sich demnach nicht auf den unsichtbaren Inhalt des Sacramentes, sondern auf die äussern Gestalten, deren Realität für Chrysostomus feststeht. Vom dogmatischen Gesichtspunkte aus betrachtet ist der eigentliche Zweck dieser allerdings etwas „starken“⁴ und auffälligen Ausdrucksweise, welche von den Accidentien abstrahirt und das, was eigentlich nur von den eucharistischen Gestalten gilt, scheinbar dem Wortlaute nach auf den unter denselben verborgenen Christus überträgt, offenbar der, so unzweideutig und kräftig als möglich die Lehre von der realen Gegenwart des göttlichen Leibes

¹ Steitz X, 458. 459.

² Es erleidet deshalb unsere spätere Annahme einer mystischen Brechung oder Opferung keinen Eintrag.

³ Denn es heisst ja: „Er lässt sich brechen, um allen als Speise zu dienen.“ Vgl. den Zusammenhang in Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743, wo der Heilige von der Hand redet, „welche dieses Fleisch zerschneidet“ — jedenfalls bloss zum Zwecke der Austheilung bei der heiligen Communion.

⁴ Gühr, Die heiligen Sacramente S. 406.

und der geschehenen substantiellen Verwandlung den Zuhörern zum Bewusstsein zu bringen¹.

Es sei daran erinnert, dass Chrysostomus in ähnlicher Weise sagt, in der heiligen Eucharistie „werde der Leib Christi gesehen², berührt³, von den Händen aller gefasst“⁴ u. s. w. Anderseits lesen wir zu gleicher Zeit, er könne bloss mit den Augen des Geistes, des Glaubens, nicht mit unsern leiblichen Augen gesehen werden⁵. Christus wird also gesehen und wird nicht gesehen, d. h. correct: er wird gesehen in den äussern Gestalten, wie auch zerbissen, gebrochen und zertheilt.

Wenn die sacramentale Verbindung zwischen dem Leib Christi und den äussern Gestalten der hypostatischen Union auch nicht völlig an die Seite gestellt werden kann, so ist vielleicht doch der Hinweis auf das dogmatische Wort des heiligen Lehrers berechtigt: „So oft etwas Niedriges von dem Mensch gewordenen Gottessohne ausgesagt wird, darf dieses nicht als Herabsetzung und Erniedrigung der Gottheit aufgefasst werden, indem solche Ausdrücke sich aus seiner Menschheit erklären lassen.“⁶ In analoger Weise sind obige Redewendungen auch auf die sacramentalen Species zu beziehen⁷.

¹ Vgl. die Besprechung bei Franzelin p. 242. Schwane II. 783. 784. Bardenhewer S. 324. Denzinger S. 105. Speil S. 277.

² Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260; Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507.

³ De sacerdot. I. 6, c. 4, Migne XLVIII, 681; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205.

⁴ De sacerdot. I. 3, c. 4, ibid. col. 642.

⁵ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743; Hom. 47 in Io., Migne LIX, 265.

⁶ Hom. 26 in 1 Cor., Migne LXI, 214.

⁷ Wie bekannt, musste auch Berengar bloss zu dem Zwecke, seinen Glauben an die reale Gegenwart aufs unzweideutigste kundzuthun, im Jahre 1059 ein Bekenntniss ablegen, in dem ausdrücklich die Worte zu lesen sind: Verum corpus Domini nostri Iesu Christi . . . manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri. Betreffs der dogmatischen Würdigung

Zweites Kapitel.

Die Abendmahlselemente.

In den Schriften des hl. Chrysostomus¹ werden Brod und Wein als die Materie unseres heiligen Sacramentes deutlich genug vorgeführt.

Es ist eine ganz geläufige Redeweise des Heiligen, die eucharistischen Mysterien kurz als die „des Brodes und Weines“ zu bezeichnen, ja bisweilen selbst nach stattgefundener Verwandlung, wie bereits berührt worden², das auf dem Altare liegende Sacrament noch „Brod und Wein“ zu nennen. Offenbar hat auch die von Chrysostomus so oft betonte Vorbildlichkeit der bekannten Opfergaben des Melchisedech den Gebrauch von Brod und Wein ebenso bei der präfigurirten Wahrheit, der Eucharistie, zur zweifellosen Voraussetzung.

In der Bereitung der Materie des Brodes aus zahlreichen Körnern findet Chrysostomus einen Anhaltspunkt, um eine symbolische Bedeutung desselben zu statuiren als Bild der eucharistischen Vereinigung der Gläubigen zu dem einen mystischen Leibe Christi³. Doch ist uns bei unserem Autor keine Bemerkung begegnet, die speciell den Charakter des Brodes als nothwendiges und selbstverständliches Weizenbrod kennzeichnen sollte, wie dies die meisten alten Kirchenschrift-

dieses Satzes verweisen wir auf die Erklärung, welche der hl. Thomas den Worten Berengars angedeihen läßt: *Illud, quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie. Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. . . . Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi* (3, q. 77, a. 7 ad 3). Cf. La Perpétuité tom. II, l. 6, c. 14, p. 717 ss.

¹ Vgl. Probst, Die antiochenische Messe S. 275.

² Siehe S. 79 ff.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200. Geradeso Augustin, Sermo 272, u. a.

steller gethan¹. Ueberall bedient er sich nur der gewöhnlichen Benennung „Brod“².

Betreffs der Materie des Weines sah sich Chrysostomus gleich andern Vätern³ genöthigt, deren ex iure divino entspringende Nothwendigkeit einigen gnostischen Secten gegenüber zu vertheidigen, da diese den Genuss des Weines als eines vom bösen Princip stammenden Elementes verwarfen und statt dessen in der Eucharistie Wasser substituirt. Bei der Erklärung von Matth. 26, 29 wirft er die Frage auf: „Aber weshalb trank Christus nach der Auferstehung nicht Wasser, sondern Wein? Um eine andere verderbliche Ketzerei schon im voraus vollständig zurückzuweisen. Weil nämlich einige bei den heiligen Geheimnissen sich des Wassers bedienen, wollte er uns zeigen, dass er bei Einsetzung des heiligen Abendmahles Wein darreichte, und dass er auch nach der Auferstehung bei dem gewöhnlichen, nicht sacramentalen Tische Wein trinken würde. Deshalb heisst es: ‚Von dem Gewächse des Weinstocks‘. Der Weinstock bringt aber sicher Wein, nicht Wasser hervor.“⁴

Chrysostomus beruft sich demnach sowohl für die Zulässigkeit wie für die Nothwendigkeit des Weines bei den heiligen Mysterien auf das Beispiel des Herrn.

Einen prophetischen Hinweis auf das Geheimniss der Eucharistie und auf die darin zur Anwendung kommende Weinmaterie erblickt der heilige Exeget in der Verheissung des Patriarchen Jakob: „Sein Kleid wäscht er im Weine, im Blute der Trauben seinen Mantel“ (1 Mos. 49, 11). Er schreibt nämlich: „Siehe, wie er uns das ganze Mysterium hier andeutete. Es wissen die Eingeweihten, was unter diesen Worten

¹ Zahlreiche Beispiele siehe bei Schanz S. 377.

² Ἀρτος.

³ Bekannt ist der Brief Cyprians über diesen Gegenstand (Ep. 63 ad Caecil.). Siehe Schwane I, 514. Probst, Sacramente S. 204. Schanz S. 384.

⁴ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 740. Cf. Catech. Rom. II, c. 4, 15, der sich auf diese Stelle beruft.

zu verstehen ist.“¹ An einer andern Stelle lässt er sich über den Gebrauch des Weines also vernehmen: „Bedenke, wo der Wein nützlich geworden ist, und zittere, o Mensch! Denn durch ihn werden uns die Güter unseres Heiles vermittelt. Es wissen die Eingeweihten schon, was ich meine.“²

Näheres über die Gestalt, Behandlung und Brechung, vielmehr Zerschneidung des Brodes als Sacramentsmaterie können wir aus der sogen. Liturgie³ des Heiligen entnehmen. In seinen Schriften fanden wir nur eine Stelle, an der eine kleine derartige Bemerkung gemacht wird, indem er darauf hinweist, dass in die Materie des Brodes das Zeichen der Erlösung, das Kreuz, eingedrückt sei. Der betreffende Text lautet: „Dieses heilige Zeichen erglänzet auf dem heiligen Tische, es erglänzet bei der Ordination der Priester, es erglänzet wieder an dem Leibe Christi beim heiligen Mahle.“⁴ Diese Worte bieten Marzohl und Schneller Gelegenheit zu folgenden Bemerkungen: „Wenn in unsern Tagen auf den Hostien verschiedene Figuren erscheinen, wie z. B. der Name Jesu, der gekreuzigte oder erstandene Christus, ein Lamm etc., so mahnt dieses gerade wieder an die Sitte der ersten Kirchenordnung. Schon zur Zeit des heiligen Chrysostomus, also im 4. Jahrhundert, . . . war jede Hostie mit dem Kreuzzeichen oder mit dem verzogenen Namen Christus oder mit den beiden Buchstaben *A* und *Q* (der Anfang und

¹ Hom. 67 in Genes., Migne LIV, 574. 575.

² Hom. 29 in Genes., Migne LIII, 265. Aus verschiedenen Aeusserungen unseres Vaters, dass der Altar oder die Zunge des Communicirenden von dem Blute des Herrn „geröthet werden“, glaubt Bardenhewer, vielleicht auf den Gebrauch rothen Weines schliessen zu dürfen (S. 324. 325. Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon VI², 1633).

³ Liturgia Chrysost., Migne LXIII, 904 sqq. Cf. ausserdem Daniel p. 383 sqq. Marzohl u. Schneller S. 151 ff. Hoffmann, Laiencommunion S. 132 ff., wo eingehendere Angaben nebst einschlägiger Literatur zu finden sind.

⁴ Hom. contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus, Migne XLVIII, 826.

das Ende) auf beiden Seiten bezeichnet¹. In der Homilie „Dass Christus Gott sei“ spricht der grosse Bischof zu Antiochia von der Figur des Kreuzes auf der Hostie, das da auf dem Fleische Christi glänzet.“²

Von ungleich grösserer Bedeutung ist die Frage, ob Chrysostomus betreffs des eucharistischen Elementes des Brodes für ungesäuertes oder gesäuertes Brod irgendwie eingetreten. Es ist die Entscheidung dieser Frage um so weittragender, als bei dem sogen. Azymenstreit und dem darauf folgenden Schisma im 11. Jahrhunderte sich die griechische Kirche in ihrem Gebrauche des gesäuerten Brodes auf das christliche Alterthum berief.

Unser Autor gibt hierüber keine bestimmten und mit völliger Evidenz entscheidenden Anhaltspunkte. Zunächst begegnet uns in seinen Werken keine directe Andeutung, in der er das Vorgehen Christi bei Einsetzung des heiligen Geheimnisses als massgebend für den spätern Gebrauch der einen oder der andern der beiden Brodsarten hinstellt. Indirect höchstens liesse sich vielleicht auch hierfür eine Application aus der Abendmahlsscene ableiten mit Rücksicht auf die oben von dem Heiligen gemachte Bemerkung, dass das Verfahren des Herrn betreffs der Anwendung der Weinmaterie den Ketzern gegenüber für uns ein förmliches Gebot involvire.

Chrysostomus erklärt nur, dass jene erste Feier nach den Worten des Evangelisten Matthäus³ am ersten Tage der ungesäuerten Brode stattfand, d. i. an jenem Tage, „an dessen Abend das Osterlamm musste geschlachtet werden“⁴. Diesen Text unseres Vaters gibt der römische Katechismus mit den Worten wieder: „an dessen Abend ungesäuerte Brode gegessen

¹ Vgl. Hoffmann, Laiencommunion S. 138. 139. Daniel p. 386. Nach Probst (Sacramente S. 201) war der kreuzweise Einschnitt in noch frühern Perioden schon vorhanden.

² Marzohl u. Schneller S. 156. ³ 26, 17.

⁴ Hom. 81 in Matth., Migne LVIII, 729: καθ' ἣν ἐν τῇ ἑσπέρᾳ τὸ πάσχα ἐμελλε θύεσθαι.

werden mussten“¹, offenbar deswegen, weil nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes² beim Genusse des Osterlammes nur Ungesäuertes erlaubt war und von da an sieben volle Tage. Der grosse Exeget bezeugt also, dass der göttliche Stifter an dem gesetzlich vorgeschriebenen Tage das Paschalamm gegessen und demgemäss auch ohne Zweifel ungesäuertes Brod benutzt habe³.

Doch ist mit der Klarlegung dieser Frage noch keineswegs bestimmt gesagt, ob der heilige Bischof selbst ebenfalls Ungesäuertes bei Begehung der heiligen Geheimnisse in Anwendung brachte. Vielmehr begegnen uns bei ihm Aeusserungen, die einerseits auf den Gebrauch von ungesäuertem Brode hindeuten, und wieder andere, welche auf die Annahme von gesäuertem schliessen lassen.

¹ Catech. Rom. II, c. 4, 13. Ebenso Marzohl u. Schneller S. 161.

² 2 Mos. 12, 8. 15. 3 Mos. 2, 11 u. s. w.

³ Unter obiger *ἐσπέρα* versteht Chrysostomus, ausdrücklich „immer den Tag vom Abend bis zum Abend rechnend“, den nach unserer Zeitrechnung dem Paschafeste vorausgehenden Abend: „den fünften Tag nach dem Sabbat“, also den Abend des Donnerstags oder des 14. Nisan, so dass richtig der folgende Freitag, der 15. Nisan, das eigentliche gesetzliche Paschafest war. Die durch Joh. 13, 1 und 18, 28 entstehende Schwierigkeit, dass die Juden nicht am gleichen Tage wie Jesus, sondern einen Tag später „das Pascha assen“, löst Chrysostomus als eine absichtliche, gesetzwidrige Verschiebung von seiten der massgebenden jüdischen Persönlichkeiten vom Abend des 14. auf den 15. Nisan. „Vor lauter Gier nach diesem Morde brachen sie das Gesetz. Denn nicht Christus hat sich über die Zeit der Paschafeier hinweggesetzt, sondern sie, die Juden, welche alles wagen und Tausende von Gesetzen mit Füßen treten. Nachdem sie nämlich, von Ingrimme kochend, schon oft Hand angelegt hatten, um ihn zu tödten, waren sie es nicht im stande. Jetzt nun, da sie ihn unerwartet in ihre Gewalt bekamen, wollten sie lieber die Paschafeier fahren lassen, um ihre Mordgier zu befriedigen“ (Hom. 84 in Matth., Migne LVIII, 754. Cf. Hom. 83 in Io., Migne LIX, 452). Bereits Eusebius von Cäsarea bietet dieselbe Erklärung, zu finden in dessen Schrift „De Paschate“ bei Corderius, Catena graeca patr. in Lucam, Antw. 1628, p. 545. Es können sich also die spätern Griechen für ihre Annahme, dass Christus das Abendmahl am 13. Nisan, demnach einen Tag vorgefeiert habe, und für ihren dadurch scheinbar gerechtfertigten Gebrauch des Gesäuerten nicht auf die Autorität des Johannes Chrysostomus berufen.

Bei der Erklärung von 1 Kor. 5, 8: „Lasset uns also Ostern halten nicht im alten Sauerteige, nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern im ungesäuerten Brode der Reinheit und Wahrheit“, sagt nämlich der gelehrte Exeget: „Jedoch nicht allein darum erinnert er sie an das ungesäuerte Brod, sondern auch zu dem Zwecke, um die Verwandtschaft des Alten und Neuen Bundes darzulegen. . . . Denn jenes (das ungesäuerte Brod) war nur ein Schattenbild von dem unsrigen, wie vermessen der Jude dies auch läugnen möge. . . . Mitten in den Städten backen sie (die Juden) ihr Ungesäuertes, was aber vielmehr ein Kinderspiel ist als eine gesetzliche Vorschrift. Denn nachdem die Wahrheit erschienen, ist für die Typen kein Platz mehr vorhanden.“¹ Auf was sollte aber die so stark betonte Vorbildlichkeit des ungesäuerten Brodes, welches, wie bekannt, von den Juden beim Paschamahl gegessen und auch noch zu den Zeiten unseres Vaters — kraft des frühern, jetzt zwar nicht mehr zu Recht bestehenden rituellen Gesetzes — gebacken wurde, im Neuen Testamente anders hinweisen als auf unser eucharistisches Paschalamm, das also, wenn anders der Vergleich und die Vorbildlichkeit vollkommen zutreffen sollen, auch das Vorhandensein von Ungesäuertem verlangt!

Dagegen wird Chrysostomus vielleicht von dem Gedanken an den Gebrauch des gesäuerten Brodes geleitet, wenn er den uns als Speise dienenden Leib des Herrn mit Nachdruck „einen Teig, einen Sauerteig“ nennt², um so eine gewisse symbolische Bedeutung des gesäuerten Brodes zum Ausdruck zu bringen. Denn ohne Zweifel liegt hier die Idee nicht so ferne, der alles durchdringenden, umwandelnden, gleichsam durchsäuernden Kraft des Leibes Christi, die nach den Worten des Heiligen unsern frühern Todesleib in einen unsterblichen umschafft, schon wegen des sacramentalen Zusammenhangs,

¹ Hom. 15 in 1 Cor., Migne LXI, 125. 126.

² Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 201: *μᾶζα καὶ ζύμη*.

welcher zwischen dem unsichtbaren, göttlichen Inhalt und der äussern, gesäuerten Species obwaltet, das Epitheton „Sauer-teig“ beizulegen¹.

Wir können deshalb mit etwas Wahrscheinlichkeit in den beiden angeführten Erklärungen des heiligen Kirchenlehrers eine schätzenswerthe Beweisquelle erblicken für die von verschiedenen Seiten vertretene Ansicht, dass man sich in den ersten christlichen Jahrhunderten „je nach Umständen des einen wie des andern Brodes bediente“².

Doch dem könnte entgegengehalten werden die mit einer gewissen Berechtigung zu Gunsten des Gebrauchs von gesäuertem Brode geltend gemachte altchristliche Gewohnheit, gemäss deren das zur Consecration bestimmte Brod von seiten der Gläubigen selbst geopfert wurde³. Dieser Usus war aber, wie aus den Schriften des hl. Chrysostomus hervorgeht, zu jener Zeit, wenigstens in dem Sprengel von Antiochien, verschwunden. Es kann also obiges Zeugniß des Heiligen durch eine solche Sitte der ersten christlichen Jahrhunderte nicht entkräftet werden. Probst weist mit grosser Sicherheit unter Zuziehung zweier Citate aus Chrysostomus nach, dass „Brod und Wein zur Feier der Eucharistie von der antiochenischen Kirche zu Ende des vierten Jahrhunderts selbst bestritten und durch den Clerus auf den Altar gebracht werden mussten“. Nach den Worten ebendesselben gelehrten Alterthumsforschers zu schliessen, scheint der zuletzt genannte Brauch damals bereits allgemein⁴ geworden zu

¹ Vgl. Schwane II, 810: „Der Ausdruck fermentum und fermentatum, welcher im Liber pontif. bei den Päpsten der ersten Jahrhunderte vorkommt, weist möglicherweise auf gesäuertes eucharistisches Brod hin.“

² Oswald S. 549. Vgl. Klee, Dogmatik S. 225. Katschthaler p. 136. Hoffmann, Laiencommunion S. 67, der gewichtige Verfechter dieser Ansicht namentlich anführt. — Erst seit dem 6. Jahrhundert kann der Gebrauch des Gesäuerten in der griechischen Kirche als allgemein nachgewiesen werden; siehe Schanz S. 380.

³ Hoffmann S. 68. 69. Katschthaler p. 137.

⁴ Cf. Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 904. 913. 914.

sein. Kurz vorher sagt Probst nämlich: „Die Ursache, die ein Abgehen von der alten Sitte veranlasste, der zufolge die Gläubigen selbst die Opfergaben zu dem Altare brachten, lag aber theils darin, dass zu Ende des vierten Jahrhunderts die Kirche eigene Güter besass, durch deren Verwaltung sie die Cultbedürfnisse bestreiten, Arme und den Clerus unterstützen konnte, theils darin, dass nicht mehr alle der Messe anwohnen- den Gläubigen die Communion empfangen und, wie Origenes sagt, Irdisches opferten, um Himmlisches zu empfangen.“¹

Aus der den Namen unseres Vaters tragenden Liturgie können wir entnehmen, dass gemäss einer rituellen Vorschrift dem zu consecrircnden Weine auch Wasser beigemengt wurde. Denn es heisst dortselbst wörtlich: „Der Diakon giesst zugleich Wein und Wasser in den heiligen Kelch.“² Sonst jedoch finden wir bei dem heiligen Lehrer keine bestimmte Erwähnung dieser altkirchlichen Gewohnheit, welche schon von den ältesten Vätern seit Justinus und auch von den Apostolischen Constitutionen³ bezeugt und auf das Beispiel Christi zurückgeführt wird. Eine sehr beliebte mystisch-symbolische Erklärung⁴ dieses Gebrauchs liegt in dem Hinweis auf das Blut und Wasser, das am Kreuze aus der Seite des Herrn geflossen ist⁵. Auch nach der „Liturgie des hl. Chrysostomus“ giesst der Diakon Wein und Wasser erst in den Kelch, nachdem unmittelbar vorher der Priester die rechte Seite des Brodes mit der heiligen Lanze durchstochen und die Worte

¹ Probst, Die antiochenische Messe S. 274—277. Eine Widerlegung obigen Einwandes ist auch zu finden bei Probst, Sacramente S. 202, 203.

² Liturgia S. Chrysostomi, *ibid.* col. 904.

³ Const. Apost. l. 8, c. 17. Iustin., Apol. I, 65. 67. Dial. c. Tryph. c. 117. Cf. Bellarmin l. 4, c. 10, p. 327 sqq. Klee, Dogmatik S. 224. Probst, Sacramente S. 205 ff. Schanz S. 384 ff. Hoffmann S. 70.

⁴ Bellarmin (p. 329) gibt deren sechs an, die in der patristischen und spätern Zeit verschiedene Vertreter gefunden.

⁵ Diese Ansicht ist auch kirchlich approbirt; siehe Trident. sess. XXII, cap. 7 und Catech. Rom. II, c. 4, 16.

gesprochen: „Und einer der Soldaten öffnete dessen Seite mit einer Lanze, und sogleich floss Blut und Wasser heraus.“¹ Zwar bezieht der heilige Exeget bei der Interpretation dieser dem Johannes-Evangelium entnommenen Stelle [19, 34] dieselbe ausdrücklich auf Taufe und Eucharistie, ohne jedoch irgendwie auf obige rituelle Berücksichtigung und Beleuchtung des Textes anzuspielen. „Diese Quellen sprudelten nicht vergeblich und zufällig. Aus beiden sollte die Kirche ihren Bestand erhalten. Es verstehen mich die Eingeweihten, die durch das Wasser wiedergeboren, durch das Fleisch und Blut genährt sind.“²

Drittes Kapitel.

Die Abendmahlsfeier.

Brod und Wein bilden also die grundlegende Materie der Eucharistie und werden beide in Leib und Blut Christi verwandelt. Wodurch und in welchem Augenblicke wird nun nach der Lehre des hl. Chrysostomus dieser Verwandlungsprocess vollzogen?³

I. Die Andeutungen und Bemerkungen, die wir bei Chrysostomus darüber vorfinden, stehen in innigem Zusammenhang mit der Beantwortung einer andern Frage, die sich dabei wie von selbst aufdrängt, der Frage nach dem Consecrationsmomente im Speisesaale zu Jerusalem. Denn das innere Verhältniss zwischen unserem eucharistischen Geheimnisse und jener ersten Feier glaubt er öfters mit Nachdruck hervorheben zu müssen. Dort wurde dieses heilige Mahl eingesetzt; dort wurden uns diese schauererregenden Mysterien gegeben; dort wurde das

¹ Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 904.

² Hom. 85 in Io., Migne LIX, 463.

³ Iustinus (Apol. I, 66) war der erste, der hierauf eine Antwort gegeben, die, wie Lingens (S. 64 ff.) nachweist, von augenscheinlichem Einfluss war auf die Entwicklung dieser Frage in der ganzen Patristik.

heiligste Testament und Vermächtniss des sterbenden Vaters uns überliefert¹. Dort wurde also zum erstenmal consecrirt: dort haben wir auch die Voraussetzung und Norm für alle folgenden Consecrationen zu suchen — ein Standpunkt, den das gesamte christliche Alterthum vertritt².

Chrysostomus gibt uns Antwort auf beide Fragen, wenn er sagt: „Das heilige Opfer ist ein und dasselbe, mag es nun der erste beste vollziehen, oder Petrus oder Paulus. Es ist immer dasselbe Opfer, welches der Herr seinen Jüngern aufgetragen und welches heute die Priester darbringen. Dieses letztere ist nicht geringer als das erstere, weil ja auch dieses nicht Menschen consecriren, sondern der nämliche, welcher jenes gefeiert hat. Denn gleichwie die Worte, welche Gott gesprochen, dieselben sind, die der Priester jetzt ausspricht, so sind auch Opfer und Taufe die nämlichen, welche der Herr einsetzte.“³

Der heilige Kirchenlehrer bezeichnet hier die Worte, welche beim Vollzug jeder der beiden heiligen Handlungen, d. i. bei der jetzigen eucharistischen Feier sowohl wie im Abendmahlssaale, gesprochen werden, als einen wesentlichen Bestandtheil derselben, indem er „aus der Identität der Worte des Priesters mit den Worten Christi auf die Identität des Opfers schliesst.“⁴

Die heilige Eucharistie, will er sagen, kann nicht gewinnen oder verlieren durch die Person desjenigen, der die heiligen Geheimnisse begeht, ob nun dieser ein guter oder ein schlechter, ein hochgestellter aus der Reihe der Apostel oder ein einfacher, ein weniger bekannter Priester ist, da ja die Qualität der priesterlichen Person als blosses Werkzeug

¹ Chrysost., Hom. 23 in 1 Cor., Migne LXI, 191; Hom. 27 in 1 Cor. n. 2, ibid. col. 227; n. 4, col. 229.

² Siehe Lingens S. 63.

³ Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612: Ὡςπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγγετο, τὰ αὐτὰ ἐστίν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει· οὕτω καὶ ἡ προσφορά ἣ αὐτὴ ἐστὶ καὶ τὸ βάπτισμα, ὅπερ ἔδωκεν.

⁴ Franz 1. Theil, S. 47.

Christi wesentlich gar nicht in Betracht kommt. „Denn Gott wirkt durch alle Priester, auch wenn sie selbst unwürdig wären, um das Volk zu retten“¹, erklärt Chrysostomus im allgemeinen. Die das heilige Altarsacrament wesentlich constituirenden Momente liegen vielmehr in der Wirksamkeit Jesu Christi selbst und in jenen Worten, mit denen er zum erstenmal consecrirte. Wir sehen also klar und deutlich: der göttliche Stifter consecrirte im Speisesaale zu Jerusalem durch das Aussprechen bestimmter Worte und nicht etwa durch den blossen Segen; und auch heute und in Zukunft consecriren die Priester an Jesu Statt durch Wiederholung der nämlichen Worte².

Welche Formel einzig und allein der heilige Lehrer im Auge haben kann, ergibt sich schon mit Gewissheit daraus, dass er ausdrücklich versichert, der Heiland habe im Abendmahlssaale den Einsetzungsworten „nichts weiter hinzugefügt“³, so dass thatsächlich nur sie allein können in Betracht kommen.

Man beachte ferner die von Chrysostomus angezogene Parallele der heiligen Eucharistie mit der heiligen Taufe, welch letztere offenbar auch zur Zeit unseres Kirchenvaters und nach seiner eigenen Lehranschauung⁴, wie aus obigem

¹ Hom. 2 in 2 Tim., ibid. col. 610: *ἐπεργεῖ*.

² Wir erinnern hier an die noch weiter gehende Aeusserung Cyprians in seiner Ep. 63 ad Caec., dass es ein Gebot Christi sei, bei der Begehung der Abendmahlsfeier das Beispiel des göttlichen Stifters genau bis ins einzelne nachzuahmen, also nicht bloss die von ihm gesprochenen Worte in Anwendung zu bringen (siehe Probst, Sacramente S. 208. 209). Es muss jedoch eine derartige Anordnung im allgemeinen verneint werden, da es sich nur um eine Wiederholung der wesentlichen Momente des ersten Vollzugs der Eucharistie, nicht aber um eine eingehende Uebereinstimmung im ganzen Ritus handeln kann.

³ Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 229.

⁴ Auch erklärt er einmal, dass ausschliesslich in der von Christus bei Matth. 28, 19 gegebenen Stiftungsformel den Aposteln die zusammenfassende Lehre über die Taufe anvertraut wurde mit dem Auftrage, sie

Citate zu schliessen ist, durch Recitation der bekannten Stiftungsworte Jesu als der wesentlichen Form gespendet wurde. Gerade hierin liegt das *tertium comparationis* bei dem angegebenen Vergleiche, dass jedes der beiden Sacramente, Taufe und Eucharistie, für alle Zeiten vollzogen wird durch das unverrückbare Wort aus göttlichem Munde¹. Denn dieses Merkmal ist hauptsächlich ihre beiderseitige Auszeichnung.

Dass Chrysostomus wirklich die bei uns gebräuchlichen Consecrationsworte als die die Eucharistie vollziehende Form prädicirt, geht mit völliger Evidenz aus einer zweiten Stelle hervor, an der ausdrücklich das betreffende Herrenwort in diesem stricten Sinne uns vorgeführt wird².

„Es ist Christus selbst hier gegenwärtig. Und er, der jenen Tisch — das letzte Abendmahl — zubereitet hat, bereitet auch diesen jetzt. Denn kein Mensch ist es, der bewirkt, dass die daliegenden Gaben zum Leibe und Blute Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns ist gekreuzigt worden. Seine Stelle einnehmend steht der Priester da, jene Worte aussprechend, wogegen die Kraft und Gnade von Gott kommt. ‚Dies ist mein Leib‘, so lautet das Wort, welches die vor uns liegenden Gaben verwandelt. Gleichwie jenes Wort: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde‘, nur ein einziges Mal gesprochen, zur That wurde, indem es die menschliche Natur zur Erzeugung von Kindern befähigte, so bewirkt auch dieses Wort, einmal gesprochen, an jedem Opfertische in den Kirchen von jener Zeit bis auf die heutige und bis zu des Herrn Wiederkunft des Opfers Vollendung.“³

über den ganzen Erdkreis zu verkünden (Hom. 90 in Matth., Migne LVIII, 789).

¹ Vgl. Franz 2. Theil, S. 151. Bessarion p. 513. Bellarmin l. 4, c. 13, p. 334.

² Wegen seiner grossen Bedeutung für vorliegende Untersuchung setzen wir den Text noch einmal her.

³ Hom. 1 de prodizione Iudae, Migne XLIX, 380: *Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, φησί· τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταβήσθαι θέλει τὰ προκείμενα.*

Nach dieser Erklärung unseres heiligen Kirchenvaters muss seine Lehre von der Consecrationskraft der Einsetzungsworte über jedes Bedenken erhaben feststehen. „Dies ist mein Leib, so lautet das Wort, welches die vor uns liegenden Gaben verwandelt“, heisst es. Kaum hätte sich der Heilige bestimmter und präciser aussprechen können. Darum sagt auch Bessarion¹, Chrysostomus rede hier so deutlich, „dass niemand, sei er sonst auch noch so vermessen und streitsüchtig, es wagen könnte, zu widersprechen.“² Es wäre desshalb eine offenbare Verkennung des klaren Wortlauts, behaupten zu wollen, unser Vater würde den Stiftungsworten bloss eine declarative Bedeutung zuschreiben, so dass dieselben nur bereits Geschehenes aussagten oder noch zu Geschehendes andeuteten. Offen und unzweideutig tritt vielmehr an obiger Stelle der operative Charakter der Einsetzungsworte zu Tage, infolgedessen sie auch bewirken und vollziehen, was sie prädiciren, besonders wenn die Parallele mit dem Schöpfungswort Gottes im Paradies berücksichtigt wird, die sich auch bei andern Vätern, z. B. beim hl. Johannes von Damaskus³, findet. Der Vergleichungspunkt ist offenbar das einmal gesprochene Wort, fortdauernd in seiner Wirksamkeit

¹ Derselbe Bessarion, der nachmalige griechische Cardinal, erklärte auf dem Concil von Florenz im Namen seiner Landsleute: „Weil wir von allen heiligen Lehrern der Kirche, besonders von dem so heiligen Chrysostomus, der uns sehr wohl bekannt ist, hörten, dass die Worte des Herrn es seien, die das Brod und den Wein dem Wesen nach verwandeln in den wahren Leib und das wahre Blut Christi, und dass jene göttlichen Worte des Erlösers die ganze Kraft der Transsubstantiation besitzen, so folgen wir nothwendig jenem heiligsten Lehrer und seiner Meinung.“ Vgl. hierüber Franz 2. Theil, S. 134. Hoppe S. 5. Franzelin p. 77. — Ebenso berief sich auf dem nämlichen Concil der päpstliche Theologe, der gelehrte Dominikaner Johannes Turrecremata, in der gleichen Frage auf Chrysostomus; siehe Hoppe S. 3.

² Bessarion p. 506. Aehnlich erklärt Franzelin p. 77: Chrysostomi testimonia sunt disertissima. Vgl. Klee, Dogmengeschichte S. 217. Hergenröther, Phil. S. 51. Kraus, Realencyklopädie I (1880), 426. Probst, Die antiochenische Messe S. 289.

³ De fide orthod. IV, 13.

vermöge der in ihm verborgenen Gotteskraft. Das eine Wort im Paradies verlieh der menschlichen Natur die Zeugungsfähigkeit und theilt sie ihr auch jetzt noch mit kraft des in ihm immerfort wirksamen Schöpfungswillens. Durch das andere, nicht minder allmächtige Wort Christi, einmal gesprochen beim letzten Abendmahle, wurde dortselbst¹ das Brod in den Leib des Herrn verwandelt und zugleich in die Wiederholung dieses nämlichen Wortes für alle Zukunft² die Kraft der Verwandlung gelegt³.

Es steht also fest: Durch die Einsetzungsworte hat Christus bei der ersten Feier⁴ der eucharisti-

¹ ἐξ ἐξείνου.

² μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας.

³ Rückert (S. 427) sagt: „Durch die schaffende Kraft der Stiftungsworte.“ — Nikolaus Kabasilas und Marcus Ephesinus beriefen sich auf obige, von Chrysostomus beigezogene Parallele, um zu beweisen, der heilige Kirchenvater lehre zwar die Consecrationskraft der Einsetzungsworte, aber nur unter wesentlicher Mitwirksamkeit der Epiklese. Sie wurden jedoch von dem Cardinal Bessarion ausführlich und gründlich widerlegt (Bessarion p. 506—509). Siehe hierüber Bellarmin l. 4, c. 13, p. 334 und Hoppe S. 235, Anm.

⁴ Während Hoppe einerseits hervorhebt, Chrysostomus „rede mit determinirter, keinen Schatten eines Zweifels übrig lassender Bestimmtheit von der Verwandlungskraft des Einsetzungswortes“ (S. 234), macht er anderseits eine Einschränkung betreffs des Consecrationsmomentes im Abendmahlssaale, indem er ausser andern Vätern unsern Autor als Gewährsmann anführt für die von ihm selbst vertretene Ansicht, Christus habe dort durch den blossen Segen consecrirt, das sogen. Herrenwort habe also bei jener ersten Feier nur declarative Bedeutung gehabt. Zum Beweise berief sich Hoppe auf die bereits berührte Meinung unseres heiligen Kirchenlehrers, der göttliche Heiland hätte bei der Stiftungsscene zuerst selbst communicirt, um dadurch dem Schauer der Apostel zu begegnen und sie zum ruhigen Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes zu ermuthigen (S. 297—300). Treffend weist Franz eine solche Beschlagnahme des Chrysostomus zu Gunsten einer Auffassung, die offenbar den oben angeführten Citaten nicht entspricht, in seiner vorzüglichen Studie „Der eucharistische Consecrationsmoment“ folgendermassen zurück: „Was speciell diesen heiligen Lehrer (Chrysostomus) betrifft, so scheint uns aus diesen seinen Worten gerade das Gegentheil von dem zu folgen, was man daraus gefolgert hat. Wenn nämlich der Genuss seitens des Meisters bezwecken sollte, den Schauer der Jünger vor einer so ungewöhnlichen Speise zu überwinden, so mussten dieselben doch wohl auch

stischen Geheimnisse consecrirt und consecrirt vermittelt derselben bis zum Ende aller Zeiten¹.

Dabei zieht sich durch alle diesbezüglichen Ausführungen gleichsam wie ein rother Faden der Grundgedanke, dass bei der heutigen Feier der unsichtbare Consecrator Jesus Christus

wissen, dass er seinen Leib und sein Blut geniesse. Wie konnte sonst von einem Schauer und von einer Ueberwindung desselben die Rede sein; es mussten also die Worte: Hoc est etc., schon gesprochen sein. Wollte man, um das theure Argument um jeden Preis zu retten, freilich nur aus allzu weiter Ferne eine Antwort hernehmen und erwidern, als der Herr die Worte gesagt: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib“, hätten sich die Jünger erinnert, dass er vorhin selber auch von dem Brode genossen, das er gesegnet und von welchem er jetzt sagte, es sei sein Leib, und dadurch hätten sie ihren Schauer überwunden, so müsste entgegnet werden, nach dieser Auffassung hätten die Apostel durchaus keine Gewissheit davon gehabt, dass er wirklich seinen sacramentalen Leib genossen, da er das gesegnete Brod genoss. Denn segnen hatten sie ihn schon oft gesehen, und das Brod vor dem Genusse zu segnen, war beim Paschamahl allgemeine Sitte und konnte darum für die Jünger nicht auf den ersten Blick etwas Aussergewöhnliches oder Ueberraschendes haben. Dabei vergessen wir nicht, dass derselbe hl. Chrysostomus an verschiedenen andern Stellen den Consecrationsact Christi in das Aussprechen der Worte setzt, sich also doch wohl nicht widersprechen wird“ (Franz 1. Theil, S. 52. 53).

¹ Es liegt auf der Hand, dass vor allem in jeder Liturgie die wesentliche eucharistische Form, wie nur immer sie auch gestaltet sein mag, zum praktischen Ausdruck gelangen muss, da die Vollziehung unseres heiligen Mysteriums die nächste Aufgabe der ganzen liturgischen Feier ist und demgemäss auch das die Eucharistie conficirende Moment, ihr wesentlichster Bestandtheil, nicht fehlen kann. Hoppe und Franz und neuerdings der Grieche Marković unterzogen sich der Aufgabe, eingehend darzulegen, wie durchweg alle Liturgien, sowohl orientalische wie auch die des Abendlandes, dem Herrenworte als dem einzig und allein wesentlichen Bestandtheile die Consecrationskraft zuschreiben, indem sämtliche „den Augenblick, wo die Consecrationsworte gesprochen werden, für den Wandlungsmoment ansehen“ (Franz 2. Theil, S. 152). — Wir verweisen auf die genannten Abhandlungen, in denen sich die einzelnen Zeugnisse finden, die noch aus der den Namen des Chrysostomus tragenden Liturgie angeführt werden könnten. Siehe Franz ebd. S. 31 ff. Hoppe S. 239 ff. Bessarion p. 513. Bellarmin l. 4, c. 13, p. 333. Marković, Ueber die Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Epiklese, 2. Aufl. Agram 1894, recensirt in der Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1896, S. 342—351.

in die äussere Erscheinung trete durch das sichtbare Priestertum. Derartige Andeutungen finden sich bereits bei Justinus¹ und Irenäus². „Glaubet also,“ sagt Chrysostomus, „dass auch jetzt jenes Mahl gefeiert wird, an welchem er (Christus) theilgenommen. Denn das gegenwärtige ist von dem damaligen in nichts unterschieden. Nicht bereitet dieses ein Mensch, jenes er selbst zu, sondern beide sind sein eigenes Werk. Wenn du demnach den Priester dir — den Leib Christi — darreichen siehst, so glaube nicht, dass der Priester dies thue, halte vielmehr dafür, Christum seine Hand ausstrecken zu sehen.“³ „In dem einen wie in dem andern Falle (d. h. bei der Einsetzungsscene und bei der jetzigen eucharistischen Feier) haben wir also den Leib Christi. Wer glaubt, dass der heutige geringer sei als jener, der weiss nicht, dass Christus auch heute noch gegenwärtig ist, auch heute noch wirkt.“⁴ „Es ist nicht Menschenwerk, was da vor uns liegt. Der es bei jenem Abendmahle vollzog, bewirkt auch heutzutage dieses. Wir nehmen nur die Stelle von Dienern ein; der es heiligt und verwandelt, ist der Herr selbst.“⁵

Was heisst dies alles aber anders, als Christus ist primär der Vollbringer der Eucharistie, der Vollzieher derselben κατ' ἐξοχήν, während der Priester secundär nur dessen Werkzeug, dessen Stellvertreter oder Diener⁶ ist, wie Chrysostomus sich ausdrückt, „nur seine Zunge dazu leiht, seine Hand zum Werkzeuge darbietet“⁷.

Aus diesem Charakter der priesterlichen Thätigkeit als einer werkzeuglichen oder instrumentalen, gemäss deren der

¹ Apol. I, 66. ² L. 4, 33 und I. 5, 2.

³ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507.

⁴ Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612; cf. Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 229.

⁵ Hom. 82 in Matth., ibid. col. 744: Ἡμεῖς ὑπηρετῶν τάξιν ἐπέχομεν· ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων, αὐτός.

⁶ ὑπηρέτης und σχῆμα πληρῶν, seine Stelle einnehmend, Hom. 1 de proditiōne Iudae, Migne XLIX, 380.

⁷ Hom. 86 in Io., Migne LIX, 472.

Priester einestheils völlig in den Hintergrund tritt, zieht der heilige Lehrer, wie wir bereits oben gehört, die richtige Consequenz, dass die Giltigkeit und Wirksamkeit des eucharistischen Vollzugs von seiten des Priesters keineswegs von dessen Würdigkeit oder sittlichen Beschaffenheit noch überhaupt irgendwie von seiner Qualität abhängig sein könne, mag er nun „der erste beste Priester oder Petrus oder Paulus“ sein¹. Es ist immer der nämliche göttliche Leib gegenwärtig, gleich als wenn der Herr selbst in sichtbarer Erscheinung, wie beim letzten Abendmahle, die heiligen Verwandlungsworte sprechen würde.

Anderseits, obwohl der Priester bei der Consecration nur als Stellvertreter Christi auftritt, nicht in eigener Machtvollkommenheit das schaffende Wort spricht, ist doch gerade diese hervorragende Vollmacht, die eben eine Stellvertretung, eine Repräsentation des Gottmenschen im eminentesten Sinne

¹ Was unser Autor hiermit speciell vom eucharistischen Mysterium statuirt, ist für ihn nichts anderes als eine Anwendung des Satzes, den er kurz vorher in derselben Homilie betreffs des Vollzugs der Sacramente im allgemeinen wie jeder liturgischen Handlung überhaupt aufgestellt hat: „Es wird dir weder ein guter Priester etwas nützen, wenn du nicht gläubig bist, noch ein schlechter etwas schaden, wenn du Glauben besitzt. Durch Kühn sogar hat Gott Grosses gewirkt bei der Bundeslade, als er sein Volk retten wollte. Sollte etwa der Lebenswandel des Priesters, sollte seine Tugend an sich eine so grosse Wirkung zur Folge haben? Keineswegs; denn die Geschenke und Gnaden Gottes sind nicht derart, dass sie durch priesterliche Tugend zu stande kommen. Alles ist Sache der göttlichen Gnade; der Priester hat nur die Aufgabe, den Mund zu öffnen. Die Hauptsache wirkt Gott, der Priester vollzieht nur die symbolische Handlung“ (Hom. 2 in 2 Tim., *ibid.*). Noch präciser lautet der folgende dogmatische Text: „Es kommt vor, dass die Vorsteher schlecht und lasterhaft, die Untergebenen aber gut und rechtschaffen sind; dass die Laien einen gottesfürchtigen, die Priester hingegen einen verwerflichen Lebenswandel führen. Würde nun die Gnade sich überall nach der Würdigkeit der Person richten, so könnte durch solche (Unwürdige) weder die Taufe thatsächlich gespendet, noch der Leib Christi oder das Opfer vollbracht werden. Gott pflegt jedoch auch durch Unwürdige zu wirken; und die Taufgnade verliert nichts durch das schlechte Leben des Priesters. Denn sonst würde ja der Empfangende infolgedessen zu kurz kommen“ (Hom. 8 in 1 Cor., Migne LXI, 69).

involvirt, eine der Hauptursachen, welche das Priesterthum über alles menschliche Mass erhebt, ja ihm den Vorrang vor den Engeln des Himmels einräumt¹.

Es handelt sich bei diesem mit dem unsichtbaren Christus völlig identificirten äussern Träger der Consecrationsgewalt offenbar um das specielle Priesterthum, dem, wie das unten allegirte Citat besagt, kraft der Gnadenwirksamkeit des Heiligen Geistes ein besonderer Weihecharakter zukommt. Nirgends erwähnt Chrysostomus des Diakonen² als eines mit

¹ Von den vielen herrlichen Stellen, an denen unser Autor seiner Begeisterung für das Priesterthum Ausdruck verleiht, sei nur eine hier angeführt: „Das Priesterthum wird zwar auf Erden verwaltet, nimmt aber den Rang himmlischer Einrichtungen ein. Und dies mit vollem Recht. Denn kein Mensch, kein Engel, kein Erzengel, kein anderes erschaffenes Wesen, sondern der Paraklet selbst hat dieses heilige Amt gestiftet und solche, die noch im Fleische wandeln, berufen, des Amtes der Engel zu walten. Deshalb soll der Priester so rein sein, als stände er im Himmel selbst mitten unter jenen erhabenen Wesen. Denn schon zur Zeit, die der Gnade vorausging, waren die Schellen, die Granatäpfel, die Edelsteine auf Brust und Schultern, die Kopfbinde, die Mütze, der Leibrock, das goldene Stirnblatt, das Allerheiligste und die vollständige, heilige Stille darin furchtbar und schaudererregend. Werfen wir aber einen prüfenden Blick auf das, was die Gnade gebracht hat, so werden wir finden, dass alles, was dort furchtbar und schaudererregend gewesen, nur geringfügig ist und dass sich auch hier bewahrheitet, was vom alttestamentlichen Gesetze überhaupt gesagt worden: ‚Was dort verherrlicht war, bleibt nicht verherrlicht wegen der überschwänglichen Herrlichkeit‘ (2 Kor. 3, 10). . . . Denn wer die ausserordentliche Gunst recht beherzigt, dass ein Mensch, in Fleisch und Blut gehüllt, jenem heiligen und unsterblichen Wesen so innig sich nähern darf, begreift es erst völlig, welchen Ehrenamtes die Gnade des Heiligen Geistes die Priester gewürdigt hat. Denn sie vollbringen dieses (die heilige Eucharistie) und andere wichtige Dinge, die sich auf unser Heil und unsere Würde beziehen. Die Priester also, die auf Erden leben und wohnen, wurden betraut mit der Verwaltung der Schätze des Himmels und haben eine Macht bekommen, die Gott weder den Engeln noch den Erzengeln verlieh“ (De sacerdot. l. 3, c. 4. 5, Migne XLVIII, 642. 643; cf. Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507; Hom. 82, ibid. col. 745).

² Dass den Bischöfen und Priestern mit Ausschluss der Diakonen von jeher die Gewalt zukam, die Eucharistie zu feiern, weist Probst (Sacramente S. 214 ff.) aus Stellen der ältesten Väter nach.

der eucharistischen Verwandlungsvollmacht ausgestatteten Organs Christi, während er jedoch, wie wir später sehen werden, dem Diakonen das Recht zuerkennt, die heilige Communion auszuspenden.

Noch viel weniger ginge es an, Chrysostomus als Vertreter der Idee eines allgemeinen Priesterthums aufzustellen, so dass die Consecrationsgewalt allen Christen ohne Unterschied zukäme. Man braucht bloss einen Blick in unseres Autors Werke, besonders in seine rühmlichst bekannte Abhandlung „Ueber das Priesterthum“ zu werfen, aus welcher wir vorhin ein Beispiel citirten und von der Fessler erklärt, „dass im Vergleich zu ihr es kein zweites Buch bei den Kirchenvätern gebe, welches über die Würde und das Amt des Priesterthums in einer erhabeneren und glänzenderen Sprache rede, weshalb auch die bedeutendsten Männer aller Zeiten es mit den höchsten Lobeserhebungen feierten“¹. Es ist leicht ersichtlich, wie bei dem ausgezeichneten Range, den dort der Priester inmitten der Menschheit und sogar vor den Engeln einnimmt, die Idee eines allgemeinen Priesterthums bei Chrysostomus auch nicht den geringsten Anhaltspunkt findet. Um die Unhaltbarkeit obiger Annahme darzuthun, weist Bellarmin² noch besonders darauf hin, dass der heilige Lehrer das Priesterthum ausdrücklich über das Königthum erhebe³, weil die Geltendmachung einer solch bevorzugten Stellung an sich schon undenkbar wäre, wenn dem Priesterthum jener Charakter der Allgemeinheit zukäme. Denn in diesem Falle würden auch die Könige unter der allgemeinen Institution des Priesterthums mit inbegriffen sein; es wäre demnach folgerichtig dem Ganzen ein höherer Rang beizulegen als einem mit Nachdruck hervorgehobenen und alle andern Menschenklassen in gewisser Beziehung überragenden Theile, was offenbar absurd ist.

¹ Fessler tom. II, p. 108.

² L. c.

³ Z. B. Hom. in illud: Vidi Dominum n. 4. 5, Migne LVI, 126. 131; De sacerdot. l. 3, Migne XLVIII, 641; Sermo 2 de Anna, Migne LIV, 648.

II. Chrysostomus legt also die Kraft der Verwandlung ausschliesslich in die Worte des Herrn, in die Einsetzungsworte.

Nun findet sich aber in der sogen. Liturgie unseres Heiligen und so ziemlich¹ in allen andern orientalischen und „wie es scheint, wenigstens in allen alten abendländischen“² Liturgien nach der Recitation der Consecrationsworte ein denkwürdiges Gebetsformular, „Epiklese, Anrufung des Heiligen Geistes“ genannt, des Inhalts, dass Gott gebeten wird, seinen Heiligen Geist herabzusenden, anscheinend zu dem Zwecke, um durch denselben aus dem vorliegenden Brode Christi Leib und aus dem Wein dessen heiliges Blut zu machen.

Diese Epiklese möge nach ihrem Wortlaute hier nochmals angeführt werden, da wir uns im folgenden mit ihr näher zu beschäftigen haben werden: „Sende deinen Heiligen Geist auf uns und die vorliegenden Gaben herab . . . und mache dieses Brod zum kostbaren Leibe deines Christus . . . und was in diesem Kelche ist, zu dem kostbaren Blute deines Christus . . . , welch beide³ du durch deinen Heiligen Geist verwandelt hast, . . . damit sie denjenigen, welche sie empfangen, zur Reinheit der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zum Besitze des Himmelreiches, zum Vertrauen auf dich, aber nicht zum Gerichte oder zur Verdammung gereichen mögen.“⁴

¹ Franz (2. Theil, S. 32, Anm. 2) versichert ausdrücklich, dass die Epiklese nicht in allen orientalischen Liturgien zu erkennen ist. Vgl. Wetzzer u. Weltes Kirchenlexikon IV, 691.

² Lingens S. 51. Probst (Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert, Münster 1896, S. 178) bemerkt, dass auch in der römischen Messliturgie diese Epiklese bis zu Gregor d. Gr. vorkomme. — Vgl. de Waal im „Katholik“ 1896, I, 398 und Schanz ebd. 1896, II, 131—134.

³ ἀμφότερα geht unmittelbar zweimal voraus.

⁴ Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 916. Daniel p. 359. 360: Κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα ὄψρα ταῦτα . . . ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου . . . τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου . . . μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.

Es ist nicht zu läugnen, dass der Inhalt dieser liturgischen Gebetsformel, der zufolge scheinbar der Heilige Geist noch nachträglich das bewirken soll, was gemäss der vorhin dargelegten Lehre des hl. Chrysostomus nach dem Aussprechen der Consecrationsworte bereits geschehen sein muss, auf den ersten Blick befremdlich erscheint. Es wurde deshalb besonders seit dem Concil zu Florenz von den verschiedensten Seiten die Epiklese benutzt, um unserem Vater, wie überhaupt der ganzen alten griechischen Kirche, ja sogar der altchristlichen Gesamtkirche¹, die Lehre von der Consecrationskraft der Einsetzungsworte abzusprechen². Die Existenz der Epiklese soll eben zum Beweise dienen, dass der Augenblick der eintretenden Wandlung in die Verrichtung dieses Gebetes verlegt werden müsse und so dasselbe entweder allein oder doch zugleich mit den Einsetzungsworten Christi als wesentlicher Factor zum wirklichen Vollzug der eucharistischen Consecration zu gelten habe. Und heutzutage ist es ausgesprochene Lehre der griechisch-schismatischen Kirche, dass die Wandlung mit Ausschluss der Worte Christi in der Epiklesis gelegen sei, während erstern in der Messliturgie bloss geschichtliche Bedeutung zukomme, indem sie in Form eines historischen Referates auf die allein wesentliche Epiklese vorbereiten³.

Man glaubte um so mehr berechtigt zu sein, eine dahin zielende Ansicht auch unserem Kirchenvater zuzuschreiben⁴,

¹ Dies thut neuerdings der altkatholische Professor Watterich, *Der Consecrationsmoment*. Siehe z. B. ausdrücklich S. 103.

² Siehe die Einleitung von Hoppe: *Die Epiklesis*.

³ Oswald S. 574. 575. Vgl. Hoppe S. 6. 7. Franz 2. Theil, Abschn. 2, Kap. 2. Schell S. 547. 548. Kraus, *Realencyklopädie*. Wetzer u. Weltes *Kirchenlexikon* IV, Art. „Epiklese“. Doch macht Lingens (*Innsbrucker Zeitschrift* 1897, S. 378) auf Einsprache des orthodox-russischen Priesters Basilius Göken eine Einschränkung, indem er anerkennt, „dass die Meinung, die Einsetzungsworte hätten gar keine consecratorische Kraft, nicht sowohl Lehre der orientalischen Kirche, als vielmehr gewisser Theologen in derselben genannt werden kann“.

⁴ Vgl. z. B. Steitz X, 453. Watterich a. a. O. S. 68—70.

als sich in den Schriften und Homilien desselben einige Stellen finden, an denen er mit offenbarem Hinweis auf ein liturgisches Gebet die eucharistischen Geheimnisse mit der Herabrufung und dem Wirken des Heiligen Geistes in Beziehung bringt.

In der Schrift „Ueber das Priesterthum“ lesen wir: „Es geziemt sich, dass derjenige (der Priester) alle, für welche er betet, in jeder Beziehung eben soweit übertreffe, als der Herrscher seinen Unterthanen voranleuchten muss. Besonders wenn er den Heiligen Geist ruft und das allerschauererregendste Opfer vollbringt, wenn er den allen gemeinschaftlichen Herrn beständig berührt: sage mir, auf welche Rangstufe setzen wir ihn? Welche Reinheit, welche Frömmigkeit fordern wir von ihm? Denn bedenke, wie beschaffen jene Hände sein müssen, die solche Dienste verrichten! Wie beschaffen jene Zunge, die solche Worte ausspricht! Ja, eine Seele, die einen solchen Geist in Empfang genommen, muss reiner und heiliger sein als jede andere.“¹

In derselben Abhandlung, das Opfer des Neuen Bundes mit dem Opfer des Elias vergleichend, schreibt er also: „Willst du die Erhabenheit dieses heiligen Opfers aus einem andern Wunder erkennen, so stelle dir den Elias vor Augen. Er ist von einer ungeheuern Volksmenge umringt; das Opfer liegt auf den Steinen, alle Anwesenden harren in Ruhe und lautloser Stille; der Prophet allein betet. Da fährt plötzlich die Flamme aus dem Himmel auf das Opfer hernieder. Gewiss ist dies wunderbar und erregt grosses Erstaunen. Wende dich nun aber von da weg zu dem Opfer, welches jetzt unter uns vollbracht wird; und du wirst nicht bloss Wunderbares erblicken, sondern etwas, das alles Staunen weit übersteigt. Denn hier steht der Priester und zieht nicht

¹ De sacerdot. l. 6, 4, Migne XLVIII, 681: *Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φριχωδέστατὴν ἐπιτελῇ θυσίαν καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτεται Δεσπότου.*

Feuer, sondern den Heiligen Geist vom Himmel herab. Das lange Gebet verrichtet er, nicht etwa, dass eine himmlische Flamme niederfahre und die daliegenden Gaben verzehre, sondern dass die Gnade auf das Opfer herabfalle, durch dasselbe die Herzen aller entzünde und sie glänzender mache als im Feuer geläutertes Silber.“¹

„Was thust du, o Mensch?“ so mahnt er ein anderes Mal. „Wann der Priester vor dem Altare steht, die Hände zum Himmel erhoben, und den Heiligen Geist ruft, dass er komme und die daliegenden Gaben berühre, dann herrscht grosse Ruhe und tiefes Schweigen. Wann aber der Geist die Gnade verleiht, wann er gekommen und die daliegenden Gaben berührt, wann du das Lamm geschlachtet und bereitet siehst, dann machst du Lärm und Unruhe, dann zankest, dann schmähest du?“²

Es sind ausschliesslich diese drei Stellen, die gewöhnlich als Zeugnisse für die Consecrationskraft der Epiklese geltend gemacht werden.

Es fragt sich nun vor allem, ob Chrysostomus hier wirklich die sogen. liturgische Epiklese im Auge hat. Wir sehen, der Terminus „Epiklese“³ kommt bei ihm gar nicht zur Anwendung. Er spricht bloss von einem „langen Gebet“⁴, das der Priester verrichtet. Schon diese Ausdrucksweise bekundet, dass darunter nicht die eigentliche Epiklese verstanden sein

¹ De sacerdot. I. 3, 4, Migne XLVIII, 642: Ἐστῆκε γὰρ ὁ ἱερεὺς οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.

² Hom. de coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 398: Ὅταν ἐστήκη πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεὺς τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανὸν, καλῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἄψυσθαι τῶν προκειμένων . . . ὅταν διδῷ τὴν χάριν τὸ Πνεῦμα.

³ Der erste, welcher von einer ἐπίκλησις in Bezug auf die Eucharistie redet, war Irenäus, Adv. haer. I, 13, 2.

⁴ ἱκετηρία ἐπὶ πολὺ.

kann. Denn dieselbe „war zu keiner Zeit umfangreich“¹. Näheren Aufschluss bietet uns die zweite Homilie „Ueber den Verrath des Judas“, welche mit der von uns citirten ersten beinahe gleichlautend ist. Dortselbst heisst es nämlich etwas abweichend von der letztern: „Nur seine (Christi) Stelle einnehmend steht der Priester da und trägt ein Gebet vor. Die Gnade und die Macht aber ist diejenige Gottes, welche alles wirkt. Das ist mein Leib, sagt er. Dieses Wort verwandelt die vor uns liegenden Gaben.“² Der augenscheinliche Zusammenhang zwischen Herrenwort und Gebet wird am besten als das Verhältniss zwischen Theil und Ganzem aufgefasst. Die hier genannte *δέησις* ist identisch mit der obigen langen *ἐκτεηρία*, und inmitten dieses Gebetsformulars nehmen die kurzen Worte Christi eine bevorzugte Stellung ein. Bedenken wir ferner, dass die im dritten Texte erwähnte, während der Herabrufung des Heiligen Geistes herrschende „grosse Ruhe und das tiefe Schweigen“ schon anfang „vor der liturgischen Epiklese“³, so kann unter dem fraglichen Gebete offenbar nichts anderes gemeint sein als die Consecrationsgebete alle, mit denen die Kirche den Vollzug des Abendmahls umgeben hat und wie sie sich um die Herrenworte als um ihren Centralpunkt gruppiren⁴.

¹ Lingens S. 88, Anm. 4, gegen Hoppe, der daraus das Gegentheil schliessen will.

² Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 389: *δέησαν προσφέρει*. Wenn Schell S. 544 erklärt: „Selbst die herrliche Stelle von Johannes Chrysostomus (Hom. 2 de proditione Iudae) lässt sich nicht bloss von der Consecrationsform durch die directe Aussprache der Einsetzungsworte verstehen, sondern auch von der Consecration durch deren indirecte Fassung in Gebetsform,“ so geht es doch auf keinen Fall an, die *δέησις*, wie Schell es offenbar thut, als die bekannte Epiklese zu nehmen, zumal dann die beiden beinahe gleichlautenden Homilien De proditione Iudae sich in solch wichtiger Frage widersprechen würden. Es ist vielmehr hermeneutische Pflicht, beide Texte miteinander in Einklang zu bringen.

³ Lingens S. 89.

⁴ Vgl. ebd. S. 88. 89. — Probst (Antiochen. Messe S. 280. 292) versteht darunter bei der Erklärung von De sacerdot. l. 3, 4 die Gebete

Was sollte dann hindern, einerseits die ausgedehnten Consecrationsgebete in Beziehung zu bringen mit der Wirksamkeit der Worte Christi — denen zwar näherhin wesentlich und speciell die Wandlungskraft zugeschrieben bleibt —, da ja in der That die letztern innerhalb des Verlaufs der erstern ihre Wirkung äussern, wie dies ausser obigen Citaten der Satz bekundet: „Nicht allein durch die — auf dem Altare — liegenden Gaben, sondern auch durch jene Oden kommt der Heilige Geist allseitig herab.“¹ Anderseits kann es auch nicht auffallen, dass die einzig und allein dem Einsetzungsworte zukommende Consecrationskraft nach der Seite hin prädicirt wird, wie sie in den es umgebenden Gebeten zum Ausdruck gelangt.

Wenn sodann Chrysostomus die consecrircnde Thätigkeit des Priesters als „ein Rufen, Herabrufen mit zum Himmel erhobenen Händen, als ein Herabziehen des Heiligen Geistes“² bezeichnet und im Zusammenhang damit das Aussprechen der wirksamen Worte des Herrn mit Gebetscharakter bekleidet erscheint, so steht dabei unser Autor auf den Schultern der ältern Väter³. Doch ist auch zu beachten, dass dieses Rufen

von der Präfation bis nach der Epiklese. Wir erinnern an das Wort des Basilius: „Wir begnügen uns nicht mit den vom Apostel oder im Evangelium erwähnten Worten, sondern wir sprechen noch andere vorher und nachher, was eine grosse Kraft mit Bezug auf das Geheimniss hat“ (De Spirit. sanct. cap. 27), was Lingers zu der Bemerkung veranlasst: „Also ist die *ἐπίκλησις* — welchen Ausdruck Basilius gebrauchte — bei ihm jedenfalls nicht allein die nach dem Abendmahlsbericht gebetete liturgische Epiklesenformel“ (S. 84).

¹ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29. 30. Vgl. Sorg S. 296. 297.

² *καλεῖν, καταφέρειν*.

³ So z. B. redet schon Justinus von den Consecrationsworten als einem „Gebetswort“, *εὐχῆς λόγος* (Apol. I, 66); Origenes (In Matth. 15, 11): *διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* und Gregor von Nyssa (Orat. cat. c. 37) von „Gotteswort und Gebet“. Der Grund liegt darin, dass das Aussprechen gebetsweise geschieht, wie dies treffend Schanz im „Katholik“ 1896, II, 121, beleuchtet: „Der Ausdruck ‚Gebet‘ kann nicht besonders auffallen. Denn die Haltung des Vorstehers mit dem Blick gegen den Himmel und die Segnung der Gabe ist die eines Betenden....“

keineswegs als eine blosser Anrufung des Heiligen Geistes, als eine blosser Bitte um denselben, sondern vielmehr als eine wirksame Erflehung, als eine thatsächliche Herabrufung zu fassen ist¹. Wenn also unser heiliger Kirchenlehrer an dem ersten der drei oben allegirten Texte das „Herabrufen des Heiligen Geistes“ unmittelbar verbindet mit dem „Vollbringen des schauervollsten Opfers“², d. h. mit dem wirklichen Herabkommen des Heiligen Geistes, so will er „offenbar durch diese beiden sich ergänzenden Begriffe die Sache ausdrücken, auf die es eben ankommt“³. Es wird das innere Wesen des ganzen Consecrationsactes in einem Zuge angegeben, indem die in der Recitation der Worte Christi sich kundgebende consecrircnde priesterliche Thätigkeit und die deren Wirksamkeit ausmachende und vollendende Gotteskraft des Heiligen Geistes zu einem Hendiadyoin vereinigt werden.

Die Stellung, welche wir innerhalb des Rahmens der Liturgie den Worten des Herrn, in Uebereinstimmung mit der dogmatischen Bedeutung, die Chrysostomus ihnen auch sonst zuerkennt, als Centralpunkt der Consecrationsgebete angewiesen haben, steht nicht in Widerspruch mit dem liturgischen Gebetsformular, das gewöhnlich als Epiklese bezeichnet wird, insbesondere nicht mit dem Wortlaut, wie er sich in der den Namen unseres Vaters tragenden Liturgie findet. Um den rituellen Charakter der sogen. Epiklese richtig zu würdigen, ist zu beachten, dass fast in allen Liturgien⁴ ähnliche Gebete mit der Bitte um die Herabsendung des Heiligen Geistes den Consecrationsworten vorausgehen. So z. B. betet in der

Es handelte sich also nicht um eine blosser Recitation, sondern um ein mit Gebetsaffect verbundenes Aussprechen.“

¹ In diesem Sinne versteht Lings S. 80 u. 94 als eine thatsächliche Herabrufung auch den Gebrauch des Terminus *ἐπίκλησις* bei den Vätern, z. B. bei Irenäus und Johannes Damascenus.

² *καλεῖν* und *ἐπιτελεῖν*.

³ Lings S. 89.

⁴ Vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten S. 392. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IV, 691. Lings: Innsbrucker Zeitschrift 1896, S. 746. 747.

Liturgie des hl. Chrysostomus der Priester leise oder mystisch nach der Oblation der zu consecrircnden Gaben: „Würdige uns, Gnade bei dir zu finden, auf dass unser Opfer dir wohlgefällig werde und auf dass der gute Geist deiner Gnade auf uns, auf die vor uns liegenden Gaben und auf dein ganzes Volk herniedersteigen möge.“¹ Kurz vorher hatte der Diakon gesprochen: „Der Heilige Geist wird mit uns opfern überall, jetzt und immer und in alle Ewigkeit.“² Wie in diesen und in andern liturgischen Gebeten³ die Beziehung auf die erst zu erwartende Herabkunft des Heiligen Geistes, die, wie wir gehört, unmittelbar infolge der Pronuntiation der Consecrationsworte eintritt, nicht zu verkennen ist, so weist anderseits der Wortlaut der Epiklese in der dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Liturgie auf die bereits geschehene Consecration zurück.

Fassen wir nämlich correcter⁴ das in der Epiklesenformel bedeutungsvolle Particip des Aoristes μεταβαλὼν als das auf, was es zu jeder Periode der griechischen Sprachentwicklung in der Regel grammatikalisch sowohl als auch sinngemäss ist, als das Tempus der Vorzeitigkeit⁵ — welches also

¹ ἐπιστηνῶσαι.

² συλλειτουργήσῃ, Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 914; Daniel *ibid.* p. 354.

³ Wir erinnern nochmals an das oben citirte Wort unseres Vaters: „Auch durch jene Oden kommt der Heilige Geist allseitig herab“, worunter nicht bloss die Gebete nach der Consecration gemeint sind.

⁴ Scholliner p. 191 bemerkt, dass die Uebersetzung des μεταβαλὼν mit transmutans falsch wäre. Dieselbe müsste mit quae transmutasti vel transmutata gegeben werden. — Auch Franzelin p. 79 macht aufmerksam auf das μεταβαλὼν in aoristo und sagt: Sensus huius invocationis . . . non potest alius intelligi, quam ut declaretur distinctius id, quod per verba institutionis iam factum est.

⁵ Es ist hier darauf hinzuweisen, dass der der griechischen Sprache vor allen übrigen in hervorragendem Masse eignenden Participialconstruction stets eine Zeitbeziehung zu Grunde liegt, d. h. die Handlung des Participialsatzes mag mit der andern stehen, in welcher sachlichen Verbindung es auch sei, sie wird immer zugleich als jener vorhergehend, gleichzeitig oder zukünftig gedacht und demgemäss in das erforderliche Tempus gesetzt. Siehe Näheres hierüber bei Buttmann, Griechische Grammatik, 20. Aufl. Berlin 1858, der sagt: „Insbesondere hat das Par-

etwas bereits Geschehenes ausdrücken soll —, so ist der Sinn des gewöhnlich Epiklese genannten Gebetes offenbar der: der Heilige Geist wird noch einmal deswegen gerufen „auf uns und auf die vorliegenden Gaben“, nicht damit letztere in erster Linie an sich (in se) Leib und Blut Christi werden, sondern damit das, was bereits infolge der vorausgegangenen Wandlung — *μεταβαλὼν* — Leib und Blut des Herrn ist, uns selbst gereiche zur Reinheit der Seele, zur Vergebung der Sünden u. s. w. Das *ποιήσον* ist demnach eingeschränkt und näher bestimmt durch das vorhergehende „auf uns“, sowie durch den Nachsatz, dass der Heilige Geist entsprechend der liturgischen Anrufung die Gegenwart des göttlichen Leibes und Blutes nicht noch einmal absolut bewirken soll, sondern ihr zum Heile der Gläubigen die wirkungsvolle Qualität einer segensreichen Gegenwart verleihen möge¹. Der im Hauptsatze vorhandene Aorist *κατάπεμψον* und *ποιήσον* kann unserer Erklärung nicht im Wege stehen in dem Sinne, dass dessen Construction etwa die Gleichzeitigkeit von Haupt- und Participialsatz zur nothwendigen Voraussetzung hätte. Denn dem Imperativ des Aoristes kommt nie die eigentliche Bedeutung dieser Zeitform zu; er bezeichnet vielmehr gar kein tem-

ticip des Aoristes immer die ausdrückliche Bedeutung der Vergangenheit und abgeschlossenen Vollendung, sowohl wenn es substantivisch oder adjectivisch steht, besonders in den eigentlichen Participialconstructionen“ (S. 409. 455). — Aehnlich Krüger (Griechische Sprachlehre 1. Theil [3. Aufl. Berlin 1852], S. 379. 430): „Das Particip des Aoristes bezeichnet das dem Verbum, an welches es sich anschliesst, Vorhergegangene, Vorzeitiges.“ — Dass auch Chrysostomus sich des temporellen und sachlichen Unterschiedes zwischen dem Participium des Aoristes und dem des Präsens sehr wohl bewusst gewesen, bezeugt er z. B. dadurch, dass er mit Nachdruck betont, wie Paulus in Röm. 8, 11 nicht *τὸ ἐνοικῆσαν Πνεῦμα* geschrieben, sondern *τὸ ἐνοικοῦν*, um durch die Wahl der Zeitform „die Fortdauer des Innewohnens zu bekunden“ (Hom. 13 in Rom., Migne LX, 520).

¹ Wir verweisen zur eingehenden Orientirung über die verschiedenartigen Erklärungen der liturgischen Berechtigung der Epiklese auf: Hoppe S. 211—224; Franz 2. Theil, S. 194—203; Franzelin p. 79; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, Bd. IV, Art. „Epiklese“.

porelles Verhältniss¹ und wird sehr häufig sowohl in der griechischen Classicität wie bei den griechischen Kirchenvätern statt des Imperativs Präsens gebraucht².

Es ist demnach infolge einer solch wörtlichen Uebersetzung des μεταβαλὼν, das sich auf nichts anderes als auf die Verwandlungskraft der Einsetzungsworte beziehen kann, auch rituellerseits deren centrale Stellung und allein wesentlicher Consecrationscharakter noch evidenter gewahrt.

Die liturgische Bedeutung der Epiklese besteht folgerichtig dann darin, durch eine nochmalige, kräftige Zurückerinnerung an die bereits geschehene eucharistische Verwandlung die langen Consecrationsgebete zum feierlichen Abschluss zu bringen und zugleich zur rituellen Zuwendung der sacramentalen Gnaden an die Gläubigen überzuleiten. Gerade für die Erklärung, welche Bessarion der liturgischen Epiklese zukommen liess und welche wohl als die „solideste und natürlichste“ bezeichnet werden darf, bietet der von den andern Formeln etwas abweichende Wortlaut der „Liturgie des Chrysostomus“ in der oben dargelegten Auffassung eine vielleicht beachtenswerthe Stütze. Nach Bessarion nämlich hat die Epiklese den liturgischen Zweck, „erstens das schon vollzogene grosse Geheimniss noch deutlicher uns vorzuführen, zu erschliessen und zu veranschaulichen . . . , zweitens zu bitten, dass es uns zum Nutzen und zum Heile gereiche“³.

¹ Siehe Krüger a. a. O. S. 378: „Der Imperativ sowie der Conjunctiv und Optativ des Aoristes in selbständigen und finalen Sätzen sind gewöhnlich zeit- und dauerlos, das blosse Eintreten der Handlung bezeichnend.“ Vgl. Buttmann a. a. O. S. 408.

² Um aus den vielen Fällen, die sich bei Chrysostomus finden, bloss einen auszuwählen: *κλαῦσον πικρόν . . . κλαῦσον τοὺς ἀπίστους . . . κλαῦσον τοὺς ἐν πλούτῳ τετελευτηκότας* (Hom. 3 in Phil., Migne LXII, 203).

³ Marković: Innsbrucker Zeitschrift 1896, S. 350. Derselbe sagt ebd. S. 349, dass „die Liturgie des Chrysostomus betreffs der Epiklese die meiste Schwierigkeit biete“, offenbar wegen des μεταβαλὼν. Aber gerade dieses Particip, wörtlich als Aorist gefasst, dürfte eine Handhabe sein für die Erklärung der übrigen Epiklesenformeln, in welchen es sich nicht findet.

Die dogmatische Bedeutung der Epiklese und anderer ähnlich lautender ritueller Gebete liegt darin, dass in ihnen allen, ebenso wie in den oben citirten Texten, in denen Chrysostomus, Bezug nehmend auf die liturgische Thätigkeit des Priesters, von einem „Rufen, Herabrufen des Heiligen Geistes“ spricht, das theologische Bewusstsein sich kundgibt, der Heilige Geist sei als Mitconsecrator oder als „Sylleitur“¹, d. h. als das unsichtbar wirksame, göttliche Princip bei der Vollziehung der eucharistischen Verwandlung und bei der Mittheilung der eucharistischen Gnadenwirkungen zu betrachten. Seit Irenäus, der zum erstenmal unter den Vätern die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Eucharistie bestimmt ausgesprochen hat, fand dieser Gedanke in der patristischen Literatur immer reichlicheren Ausdruck². Auch Chrysostomus verwerthet denselben, abgesehen von der obigen Rücksichtnahme auf die liturgische Handlung, noch in mannigfaltiger Weise³ und gibt uns sogar eine treffliche theologische Begründung.

¹ συλλειτουργήσει, Liturgia S. Chrysostomi, Migne LXIII, 914.

² Vgl. Lingens S. 97.

³ Er sagt z. B.: „Dieses Brod wird infolge des darüber kommenden Heiligen Geistes himmlisches Brod“, διὰ τὸ ἐπιφοιτῶν αὐτῷ Πνεῦμα (Hom. 45 in Io., Migne LIX, 253). Wenn unser Vater gleich Cyrill von Jerusalem (Myst. cat. V, 7) von einem „Berühren der daliegenden Gaben von seiten des Heiligen Geistes“ spricht (Hom. de coemet. et de cruce, Migne XLIX, 398), so versteht er darunter sowohl das Consecriren als auch die Instandsetzung und Ausrüstung des Consecrirten zur gnadenbringenden Communion (vgl. Sorg S. 295). Darum empfängt der Communicant „die Fülle des Heiligen Geistes“ (Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 232), zumal der Leib Christi in der Eucharistie „von allen Seiten mit dem Heiligen Geiste umkleidet ist“, Πνεύματι πανταχόθεν ἁγίῳ περιστελλόμενον (Hom. de beato Philog., Migne XLVIII, 753), oder „der Geist in reichem Masse über den Opfergaben schwebt“ (Hom. 24 in Cor., ibid. col. 204), geradeso wie schon bei der Einsetzung „jener Tisch zwar nicht von Silber war, nicht von Gold jener Becher, aus welchem Christus den Jüngern sein Blut zu trinken gegeben, aber dennoch alles kostbar und ehrfurchtgebietend, weil alles voll des Heiligen Geistes gewesen“ (Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508). Offenbar spielt Chrysostomus auf die genannte doppelte eucharistische Wirksamkeit des Heiligen Geistes an, wenn er zu wiederholten Malen unser Mysterium „ein geistiges Feuer“ nennt, πῦρ

So lesen wir bei Erwähnung des in der Liturgie öfters vorkommenden Responsoriums: Und mit deinem Geiste: „Durch diesen Zuruf werdet ihr erinnert, dass der, welcher da am Altare steht, eigentlich selbst nichts thut aus eigener Macht, und dass die Gaben, welche daliegen, nicht Werke eines Menschen sind, sondern dass die Gnade des Heiligen Geistes gegenwärtig ist und über alle herabkommend dieses geheimnissvolle Opfer vollbringt. Wenn zwar auch nur ein Mensch es ist, der dasteht, so ist es doch Gott, der durch denselben wirkt. Schau also nicht auf die Natur dessen, den du vor dir siehst, sondern denke an die unsichtbare Gnade. Denn nichts von dem, was auf diesem heiligen Altare geschieht, ist menschlich. Wäre nämlich der Heilige Geist nicht gegenwärtig, könnte die Kirche nicht bestehen. Besteht aber die Kirche fort, dann ist dies ein Beweis, dass der Heilige Geist präsent ist.“¹ Noch schärfer tritt die dogmatische Berechtigung der dem Heiligen Geiste zugeschriebenen consecratorischen Thätigkeit hervor in folgenden Worten: „Wenn wir nicht auch noch jetzt das Pfand des Geistes besäßen, dann würde es keine Taufe geben und keine Nachlassung der Sünden, keine Rechtfertigung und Heiligung. Wir würden weder der Kindschaft Gottes noch der heiligen Geheimnisse theilhaftig geworden sein. Denn das geheimnissvolle Fleisch und Blut würde nimmer ohne die Gnade des Heiligen Geistes zu stande kommen. Wir hätten auch keine Priester. Denn diese Gnade der Handauflegung

πνευματικόν (Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743; Hom. de beato Philog., Migne XLVIII, 756; In illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 139), den Kelch „einen geistigen Trank“ (Hom. 82 in Matth., ibid. col. 744) und „den Quell des Geistes“ (ibid. col. 745), oder wenn er die Eucharistie mit „der glühenden Kohle“ vergleicht (Hom. in illud: Vidi Dominum, ibid.; Hom. 9 de poenit., Migne XLIX, 345), vermittelt deren, vom himmlischen Altar genommen, gemäss der Vision des Isaias (6, 6) der Seraph die Lippen des genannten Propheten berührte, um dadurch dessen ganze Schuld hinwegzubrennen.

¹ Hom. 1 de sancta Pentecoste, Migne L, 459.

kann unmöglich ohne die Herabkunft des Heiligen Geistes ertheilt werden. Und noch viele andere Beweise für die Gnadenkraft des Heiligen Geistes liessen sich anführen.“¹

Der Hauptgedanke, welcher beiden Ausführungen zu Grunde liegt, ist: Ohne Wirksamkeit des Heiligen Geistes keine Kirche, keine übernatürlichen Gnadenmittel überhaupt, insbesondere keine Sacramente. Schon im dritten Jahrhundert war diese Lehre Gemeingut der christlichen Schriftsteller², nicht jedoch, als ob sie damals erst Boden gewonnen hätte. Klar genug in der Heiligen Schrift begründet, fand sie schon bei den apostolischen Vätern³ Berücksichtigung.

In Form eines dogmatischen Grundsatzes legt somit Chrysostomus dem Heiligen Geiste in Bezug auf die Eucharistie mit Recht keine andere Thätigkeit und Wirksamkeit bei, als ihm, dem Gnadenspender per eminentiam, eine solche auch betreffs der übrigen Sacramente, wie überhaupt beim gesamten Werke der göttlichen Heilsökonomie, zukommt⁴. Denn alles, was Christus zur Erlösung des Menschengeschlechtes gethan, das gibt und wirkt er in der Kraft des Heiligen

¹ Hom. de resurrectione mortuorum, Migne L, 432: *Σῶμα γὰρ καὶ αἷμα μυστικὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος χωρὶς.*

² Lingens (S. 80. 86. 87) weist nach, dass verschiedene Väter, Irenäus, Origenes, Cyrill von Jerusalem und andere, ähnlich wie bei der Eucharistie auch bei den übrigen Sacramenten, z. B. bei der Taufe und Firmung, von einer Epiklese sprechen als von einer thatsächlichen Herabrufung des Heiligen Geistes zur übernatürlichen Gnadenwirksamkeit.

³ Vgl. Barnab. I, 11 und 1 Clem. 2, 2 und 46, 6.

⁴ Gerade die Wahrheit von dem Einfluss und der Einwirkung des Heiligen Geistes auf das ganze Gnadenleben der Kirche ist ein sehr beliebter Gedanke unseres Autors, dem wir in seinen Homilien sehr oft begegnen, so z. B. wenn er den Neophyten zruft: „Wäre der Heilige Geist nicht in uns, wie hätten dann die, welche in dieser heiligen Nacht die Taufe erhielten, von ihren Sünden gereinigt werden können? Denn ohne die Kraft des Heiligen Geistes ist eine Reinigung von unsern Sünden unmöglich. . . . Gäbe es keinen Heiligen Geist, so wären in der Kirche auch keine Hirten und Lehrer vorhanden. Denn diese setzt ebenfalls der Heilige Geist“ (Hom. 1 de sancta Pentecoste, Migne L, 457. 458: cf. Hom. 2, ibid. coll. 463. 464; Hom. 40 in 1 Cor., Migne LXI, 349).

Geistes. Chrysostomus weist ausdrücklich darauf hin, dass „Jesus Christus durch den Heiligen Geist Wunder wirke“¹, „dass er uns durch ihn die unzähligen Gnaden und Gaben des Himmels spende“², „dass er durch den Heiligen Geist taufe“³. Wenn uns also nach der Lehre unseres heiligen Kirchenvaters Christus durch den Heiligen Geist die ganze Heilsökonomie übermittelt, kann da, fragen wir, die Eucharistie allein eine Ausnahme machen? Unmöglich. Es handelt sich demnach bei der Zueignung der eucharistischen consecratorischen Wirksamkeit an den Heiligen Geist um eine sogenannte Appropriation, welche das Zugeständniss involviert, dass die appropriirte Thätigkeit der betreffenden göttlichen Person weder ausschliesslich noch in höherem Grade zukomme als den übrigen⁴.

¹ Hom. 78 in Io., Migne LIX, 422.

² Hom. 2 de sancta Pentecoste, Migne L, 463.

³ Hom. 11 in Matth., Migne LVII, 197; cf. Hom. 7 in 1 Cor., Migne LXI, 55; Hom. 1 in Act. Ap., Migne LX, 26.

⁴ Die Idee der Appropriation ist unserem Kirchenlehrer keineswegs fremd, sondern findet sich wenigstens angedeutet in den Worten: „Was Gott thut, von dem wird gesagt, dass es der Heilige Geist thue“: *ὁ θεὸς ποιεῖ ὁ θεὸς, τοῦτο λέγεται τὸ πνεῦμα ποιεῖν* (Hom. 22 in Act. Ap., Migne LX, 173). — „Dem Vater, Sohn und Heiligen Geist kommen gleiche Macht und Kraft zu. Denn was dem Vater eigen zu sein scheint, dies wird offenbar auch dem Sohne und dem Heiligen Geiste zuerkannt“ (Hom. 87 in Io., Migne LIX, 471). — Der innere Grund für die Berechtigung dieser gegenseitigen Uebertragung liegt in der Einheit des göttlichen Wesens. „Es kann nicht sein, dass der Heilige Geist anwesend ist, ohne dass es auch Christus wäre. Denn wo eine der drei göttlichen Personen gegenwärtig ist, da befindet sich die ganze Dreifaltigkeit. Dieselbe steht in einem unzertrennlichen Wechselverhältniss und in der innigsten Vereinigung“ (Hom. 13 in Rom., Migne LX, 519). — Darum ist auch das Wirken Gottes nach aussen ein allen drei göttlichen Personen gemeinsames. Nicht der Vater allein, nicht der Sohn oder der Heilige Geist allein, sondern der Vater, der Sohn und der Heilige Geist zugleich, der eine und untheilbare Gott, ist der Schöpfer und Lenker aller Dinge. So z. B. erklärt Chrysostomus bezüglich der christlichen Heilsordnung im allgemeinen: „Vater und Sohn und Heiliger Geist wirken alles“: *Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα πάντα οἰκονομεῖ* (Hom. 87 in Io., Migne LIX, 472; cf. Hom. 25 in Io., ibid. coll. 150. 151). Man beachte hier im griechischen Texte

Das Resultat unserer Darlegungen ist folgendes: Jesus Christus oder vielmehr sein sichtbarer, irdischer Stellvertreter, der Priester, spricht auf Grund göttlicher Anordnung die consecrircnden Einsetzungsworte, die aber nicht an sich das Verwandlungswunder bewirken, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes¹ als des unsichtbar heiligenden und vollendenden Principis der göttlichen Gnadenwirkungen, dessen Consecrationsthätigkeit also coincidirt mit der Pronuntiation der stiftungsgemäss zu sprechenden Worte Christi².

Viertes Kapitel.

Opfercharakter.

So unzweideutig und ergiebig des heiligen Kirchenvaters Ausführungen über die den sacramentalen Charakter der heiligen Eucharistie berührenden Fragen sind, nicht minder zahlreich und deutlich sind die Stellen, an denen er speciell von dem eucharistischen Opfer handelt³.

— was von Bedeutung ist — den Singular des Verbuns, wodurch offenbar die Wesenseinheit der Trinität sowie deren völlig gemeinsames Wirken zum Ausdruck kommen soll.

¹ Wenn Watterich (a. a. O. S. 69) bei Beurtheilung der Lehranschauung unseres Vaters von dem durch nichts begründeten Dilemma ausgeht, entweder Consecration durch die Herrenworte oder vermittelt der sogen. Epiklese durch den Heiligen Geist, so ist es doch wirklich zu naiv, vorauszusetzen, Chrysostomus hätte dann die von ihm selbst prädicirten Widersprüche nicht gefühlt oder sie gar absichtlich ausgesprochen.

² Es ist jetzt auch das bei Beginn dieses Kapitels als massgebende Hauptstelle allegirte Citat erst vollkommen in das richtige Licht gesetzt, indem dort unter den Worten: „wogegen die Kraft und Gnade von Gott kommt“, ἡ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἐστὶ (Hom. 1 de prodizione Iudae, Migne XLIX, 380), offenbar die unsichtbare Wirkursächlichkeit des Heiligen Geistes zu verstehen ist. Hiermit bietet uns der genannte Text in unmittelbarem Zusammenhang deutlich alle vier einzelnen Momente unseres soeben aufgestellten Resultates.

³ Schwane a. a. O. II, 816. Gühr, Das heilige Messopfer S. 89. Specht (S. 54) schreibt: „Wie die Schriften des hl. Chrysostomus die umfangreichsten unter jenen der griechischen Väter sind, so enthalten sie

Dass die Existenz irgend eines neutestamentlichen Opfers in den Augen des Heiligen eine von selbst sich ergebende Nothwendigkeit ist, können wir schon aus dem von ihm ausgesprochenen Grundsatz erschliessen, es sei „die Pflicht, zu opfern, auf ein dem Menschen angeborenes Gesetz“¹ zurückzuführen. Demgemäss opferten auch bereits Abel und Noe. „Abel war von niemanden unterrichtet; es gab keine Vorschrift, die Erstlinge darzubringen; er that es vielmehr aus sich selbst. Sein Gewissen gab ihm die Weisung dazu“², und so hat er jenes Opfer vollbracht. Deshalb rede ich nicht von den Menschen, die später gelebt, sondern halte mich bei den ersten Menschen auf, da es noch keine Schrift, kein Gesetz, keine Propheten, keine Richter gegeben, und beschäftige mich mit der Zeit, in der nur Adam allein mit seinen Kindern lebte, damit du daraus ersehest, dass die Erkenntniss des Guten und Bösen in die Menschennatur schon eingepflanzt ist. Denn woher hat es denn Abel gelernt, dass es gut sei, Gott zu verehren und ihm in allen Dingen zu danken?“³

Chrysostomus charakterisirt in diesen Worten das Opfer als eine sittlich gute Handlung, die in der Natur des Menschen, bzw. als die eigentlichste Art der Gottesverehrung *per excellentiam* in den natürlich-ethischen Beziehungen desselben zu Gott begründet ist, die also an sich nicht erst, wie eine andere, vorhin von dem heiligen Vater selbst ausdrücklich verworfene Meinung⁴ besagt, unmittelbar den Menschen durch göttliche Offenbarung, durch positives Gesetz, mitgetheilt und anbefohlen zu werden brauchte. Es ist darum leicht erklärlich, wenn er in seinen Homilien von einem neutestamentlichen

auch zahlreichere und wichtigere Aufschlüsse über das Opfer als die irgend eines andern griechischen Vaters.“

¹ Probst, Antiochenische Messe S. 289. Vgl. Haneberg S. 381.

² Ἀλλ' ὁζοθεν καὶ παρὰ τοῦ συνειδότος διδαχθεῖς.

³ Hom. 12 ad popul. Antioch., Migne XLIX, 132; cf. Hom. 18 in Genes., Migne LIII, 154 sqq.; Hom. 27, ibid. col. 242.

⁴ Vgl. Haneberg S. 380.

Opfer als von etwas Selbstverständlichem spricht, ohne sich in weitere Discussion über Berechtigung oder Nothwendigkeit desselben einzulassen.

Die Nothwendigkeit der Annahme eines Opfers im Neuen Bunde ergibt sich für ihn ferner kurz aus dem inneren Connex zwischen Opfer und Priesterthum¹, wie er ihn besonders auf der Erörterung des hl. Paulus im Hebräerbrieft² fussend zu wiederholten Malen ausgesprochen. „Priester“ und „Opfer“ gelten ihm als correlative Begriffe, so dass einem wahren und eigentlichen Priesterthum auch ein wahres und eigentliches Opfer entsprechen muss. „Denn jeder Hohepriester wird aufgestellt zur Darbringung von Gaben und Opfern,“ sagt der Apostel (Hebr. 8, 3). Und unser Exeget fügt hinzu: „Es kann also ein Priester nicht ohne Opfer sein.“³ Denselben Gedanken finden wir besonders prägnant in einer Abhandlung des Heiligen über das jüdische Priesterthum, wo er mit dem Anspruch auf allgemeine Giltigkeit erklärt: „Gleichwie niemand ohne Kriegsheer, ohne Krone, ohne Purpur und ohne das übrige, was zur Herrschaft gehört, ein König sein kann, so ist es auch unmöglich, dass jemand ohne Opfer, ohne Darbringung, ohne die heiligen Geräthschaften und ohne alles andere, was dem Opferdienste eignet, Priester ist. Denn dies alles macht das Wesen des Priesterthums aus.“⁴ So ist auch Christus, der immer König war, „erst dann Priester geworden, als er Fleisch annahm und das Opfer vollbrachte“⁵.

Demgemäss verlangt einerseits das Naturrecht — zwin-
gender Grund —, anderseits die Idee des Priesterthums⁶

¹ Betreffs der Annahme eines wahren und eigentlichen Priesterthums im Neuen Testamente vergleiche das im vorhergehenden Kapitel Gesagte.

² Vornehmlich Hebr. 5, 1—3 und 8, 3.

³ Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 111; cf. Hom. 5, ibid. col. 47; Hom. 8, ibid. col. 68.

⁴ Hom. 7 adversus Iudaeos, Migne XLVIII, 947; cf. Hom. 6, ibid. col. 911. ⁵ Hom. 13 in Hebr., ibid. col. 103.

⁶ Ja, Christenthum und christliches Opfer sind unserem Autor so enge miteinander verbunden, dass er, letzteres offenbar als den Centralact

als des mittlerischen Amtes zwischen Gott und den Menschen — Congruenzgrund — nach den Angaben des heiligen Vaters nothwendigerweise das Vorhandensein eines neutestamentlichen Opfers.

Wie nun nachweisbar¹ die Kirche von Anfang an ein solches in der heiligen Eucharistie erblickte, so auch unser Kirchenlehrer.

Zuvörderst gibt er diese seine Ueberzeugung dadurch zu erkennen, dass er bei Erörterung eucharistischer Fragen sich aller jener Ausdrücke bedient, welche stets als Termini sacrificatorii in erster Linie angewandt wurden, die also mit der Opferidee in nothwendiger Correlation stehen.

Er nennt mit Vorliebe die Eucharistie „ein Opfer“: *θυσία* — jederzeit die griechische Hauptbenennung² zur Bezeichnung des Opferbegriffes —, sodann *προσφορά* und *θύμα*³. Ueberhaupt scheinen die erstern zwei Benennungen die vorzüglichsten Opfernamen abgeben zu sollen. Denn er sagt einmal: „*Προσφορά* hiess alles, was ausser der *θυσία* dargebracht wurde.“⁴ Er gebraucht sogar beide zu einem Be-

des Christenthums auffassend, dasselbe nach Art einer Synekdoche mit diesem erstern vertauschen zu dürfen glaubt. An einer Stelle, an welcher er nämlich die wunderbar schnelle Ausbreitung des Christenthums rühmend hervorheben will, spricht er statt dessen von der Errichtung christlicher Opferaltäre (*Contra Iudaeos et Gentiles*, Migne XLVIII, 829. 830: *Ἐκκλησίαι καὶ θυσιαστήρια πεπύγασιν* und *θυσιαστήρια ἀναστήσαι*).

¹ Vgl. z. B. *Doctrina Ap. c. 14*; *Iustin., Dial. c. Tryph. n. 41*; sowie besonders die speciell diesen Gegenstand behandelnden Schriften von Döllinger und Renz.

² Siehe z. B. *Doctr. Ap. l. c.* *Iustin. l. c.*

³ *De sacerdot. l. 3, c. 4*, Migne XLVIII, 642; *Hom. 8 in Rom.*, Migne LX, 465.

⁴ *Hom. 18 in Hebr.*, Migne LXIII, 135: *Προσφορά δὲ πᾶν τὸ ἐκτὸς τῆς θυσίας ἦν*. Cf. *Hom. 18 in Genes.*, Migne LIII, 156; *Hom. de legislat.*, Migne LVI, 406. — Aus der allegirten Stelle geht hervor, dass Chrysostomus *προσφορά* als den weitem, *θυσία* aber als den engern Begriff fasst, da er offenbar eine ganz bestimmte Klasse von Opfern als *θυσία* bezeichnet wissen will, alle übrigen jedoch *προσφορά* nennt. Welches aber nach seiner Anschauung das unterscheidende Merkmal sein soll, das erklärt er hier nicht näher. Bellarmin will aus obigen Worten einen Beweis ab-

griffe verbunden als Hendiadyoin¹, jedenfalls um die Opferqualität der Eucharistie um so kräftiger und unzweideutiger auszudrücken.

Analog bedient sich Chrysostomus zur Darstellung speciell der Feier der heiligen Eucharistie der obigen Worten entsprechenden Verben *θύειν* und *προσφέρειν*². Hie und da findet sich auch *ἐπιτελεῖν*³ und *ἀναφέρειν*⁴.

Der Ort, an welchem die Eucharistie gefeiert wird, ist nach der Angabe des Heiligen „der Altar“, das *θυσιαστήριον*⁵, ein Ausdruck, der schon seiner etymologischen Ableitung gemäss auf das Vorhandensein einer Opferidee hindeutet⁶.

Nehmen wir nun noch dazu, wie unzweideutig sich Chrysostomus über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Priester und Opfer ausgesprochen⁷, so hat er uns die einzelnen charakteristischen Merkmale eines geregelten, wirk-

leiten für die allgemeine Ansicht, dass ebenso wie das lateinische sacrificium im Gegensatze zu oblatio *θυσία* dicatur de rebus illis, quae occiduntur vel aliter consumuntur (l. 5, c. 2, p. 375). Ebenso Schanz S. 472; vgl. Renz S. 61. Wir konnten jedoch die Einhaltung einer solchen Distinction von seiten unseres Vaters nicht bemerken, vielmehr gebraucht er für ein und dasselbe Opfer bald den einen, bald den andern der beiden fraglichen Termini.

¹ Hom. 3 adversus Iudaeos, Migne XLVIII, 867: *ἡ προσφορά καὶ ἡ θυσία*.

² *Προσφέρειν* gebraucht auch schon der Apostelschüler, der hl. Clemens von Rom, Ep. 1 ad Cor. c. 44. Renz (S. 32, Anm. 2) weist darauf hin, dass *προσφέρειν* der klassische Ausdruck zur Bezeichnung der Opferhandlung ist.

³ Z. B. De sacerdot. l. 6, c. 4, Migne XLVIII, 681.

⁴ Z. B. Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 138.

⁵ Z. B. Hom. contra Iudaeos et Gentiles, Migne XLVIII, 830; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200; Hom. 46 in 1 Cor., ibid. col. 361.

⁶ Vgl. Thalhofer S. 236. — Deshalb wird auch z. B. der hl. Ignatius als ein zweifelloser Zeuge des Opfercharakters der heiligen Eucharistie angeführt. Renz (S. 40. 41) sieht schon einen „hinlänglichen Beweis“ hierfür in dem Gebrauche des Wortes *θυσιαστήριον*, obwohl bloss das letztere und nicht der wörtliche Terminus „Opfer“ sich in den Briefen des Heiligen vorfindet; ein Argument, das sogar der Protestant Höfling anerkennt (S. 32). Siehe Döllinger S. 102.

⁷ Vgl. besonders noch Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612.

lichen Opferdienstes¹, wie er in der liturgischen Feier der Eucharistie zum thatsächlichen Ausdruck gelangt, vorgeführt: eine Opfergabe, eine Opferhandlung, eine Opferstätte und einen Opferpriester².

Der Glaube unseres Autors an den wirklichen Opfercharakter der heiligen Eucharistie erhellt in völlig unzweideutiger Weise auch aus den Epitheta, die er dem grossen Mysterium beilegt, und die „einzig und allein nur dem wahren Opfer eignen können“³. Chrysostomus nennt das eucharistische Geheimniss z. B. „ein schauererweckendes und schreckliches Opfer“⁴, „ein furchtbares und heiliges Opfer“⁵, „ein unblutiges Opfer“⁶, „das allerschauererregendste Opfer“⁷, „ein unbeflecktes und heiliges Opfer“⁸, „einen Gottesdienst voll heiligen Schauers“⁹, „ein geheimnissvolles Opfer“¹⁰. Den auf dem Altare wirklich und wesentlich gegenwärtigen Erlöser charakterisirt er mit Vorliebe als „ein Lamm“¹¹, als „das

¹ Den ganzen eucharistischen Gottesdienst bezeichnet Chrysostomus meistens mit *συναξίς*, weil zu ihm die Gläubigen sich versammelten (z. B. Hom. Oportet haereses esse, Migne LI, 257; Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 223); oder mit *μυσταγωγία* (Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 626); auch mit *λατρεία* (Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 138); oder mit *ἡ ἱερὰ τελετή* (Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370) und *ἱερουργία* (Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200). Nicht fehlt auch *λεiturγία* (Hom. 62 in Io., Migne LIX, 348).

² Wir finden mit Bezug auf das Kreuzesopfer alle vier Termini in einem Satze beisammen: *θυσία, προσφέρειν, θυσιαστήριον, ἱερεὺς* (Hom. 1 de cruce et latrone, Migne XLIX, 400).

³ Bellarmin l. 5, c. 15, p. 404: quae soli vero sacrificio conveniunt.

⁴ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203: *θυσία φοβερά καὶ φορικώδης*.

⁵ Hom. 2 de prodizione Iudae, Migne XLIX, 390.

⁶ Hom. in S. Eustathium Antioch., Migne L, 601; Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 138: *ἀνείμακτος θυσία*.

⁷ De sacerdot. l. 6, c. 3, Migne XLVIII, 681.

⁸ Hom. In diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 362.

⁹ Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 626.

¹⁰ Hom. 1 de sancta Pentecoste, Migne L, 459.

¹¹ Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361: *ἀμνός*.

geschlachtete Lamm Gottes“¹, als „das geopfert und geschlachtete Lamm“², als „den geschlachteten Christus“³, als „den geopferten Christus und das göttliche Lamm“⁴, als „ein vernünftiges Lamm“⁵, als „das Pascha“⁶, als „das wahre Pascha“⁷.

Es kann nach solchen allgemeinen Begriffsbestimmungen, wenn dieselben auch nicht mit dem Anspruche auf einen für sich allein vollgiltigen Beweis vorgebracht werden, doch kein Zweifel mehr herrschen, dass der heilige Patriarch thatsächlich in der heiligen Eucharistie ein wahres und wirkliches Opfer erblickt, ein Opfer im engern und eigentlichen Sinne und nicht etwa bloss im weitern und uneigentlichen, wie dies wohl Steitz annimmt, der an einer offenbar für das eucharistische Opfer selbst zeugenden Stelle⁸ dem Terminus *προσφορά* die Bedeutung „Gebete der Opfernden“⁹ beilegt.

Chrysostomus kennt zwar im Gegensatze zum Opfer der Eucharistie nach dem Vorgange der Heiligen Schrift und der übrigen Väter¹⁰ auch noch andere im Christenthum zu bethätigende Opfer. Diese jedoch, die sogen. „geistigen Opfer“, werden, wie er sagt, „nicht auf einem ehernen oder

¹ Ecl. Quod non indigne accedendum, Migne LXIII, 898: ἀμνὸς τοῦ θεοῦ σφαγιαζόμενος.

² Hom. de coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 397. 398: ἀμνὸς ἐσφαγμένος καὶ τεθнуμένος.

³ Hom. 2 de proditiōne Iudae, ibid. col. 390; Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 111.

⁴ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29.

⁵ Hom. 2 de proditiōne Iudae, ibid. col. 388: ἀμνὸς λογικός.

⁶ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739; Hom. 23 in Eph., Migne LXII, 165.

⁷ Hom. 1 de proditiōne Iudae, Migne XLIX, 379. — Andere Redewendungen werden sich im folgenden noch finden.

⁸ Hom. de Melchisedeco, Migne LVI, 262. ⁹ Steitz X, 462.

¹⁰ So z. B. spricht Tertullian von den geistigen Opfern des Betens, Fastens und Almosengebens (Apolog. c. 39; Adv. Marc. II, 18; III, 22; IV, 9, 39) wie Cyprian von dem subjectiven Opfer des Leidensgehorsams (Ep. 77, 3; De laps. I).

goldenen Altare, sondern, was noch weit kostbarer, in einem geistigen Tempel¹, nämlich „durch die Seele, durch den Geist“², Gott dargebracht³.

Er ist sich also ohne Zweifel des spezifischen Unterschiedes⁴ zwischen uneigentlichen und eigentlichen, subjectiven und objectiven Opfern, zwischen „innern und äussern“⁵, wie er selbst distinguirt, vollkommen bewusst. Betont er doch ausdrücklich und mit Absicht, dass erstere zur Darbringung keines Priesters, keines besondern Opferaltars benöthigten, sondern von jedem Gläubigen⁶ in ganz gleicher

¹ Expos. in Ps. 140, Migne LV, 431: *θυσία πνευματική*.

² Hom. 11 in Hebr., Migne LXIII, 92: *διὰ ψυχῆς, διὰ πνεύματος*.

³ „Denn Gott“, heisst es, „ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten (Joh. 4, 24), wozu aber kein Leib, keine Werkzeuge, keine besondere Stätte nothwendig ist. Solche Opfer sind: Bescheidenheit, Mässigkeit, Almosen, Geduld, Langmuth, Demuth. Alle diese Opfer kann man aber schon im Alten Bunde verzeichnet finden. ‚Opfert‘, sagt David, ‚ein Opfer der Gerechtigkeit‘ (Ps. 4, 6); und wiederum: ‚Ich will dir opfern ein Opfer des Lobes‘ (Ps. 115, 17); und an einer andern Stelle: ‚Ein Opfer vor Gott ist ein zerknirschter Geist‘ (Ps. 50, 19). . . . Es gibt aber auch noch andere Opfer, welche in Wahrheit Brandopfer sind, die Leiber der heiligen Martyrer. Hier sind nämlich Seele und Leib heilig und verbreiten einen grossen Wohlgeruch. Auch du kannst, wenn du willst, ein solches Opfer darbringen. . . . Denn was dort das Schwert vollbrachte, das soll hier der Eifer bewirken. Es brenne und fessele nicht Geldgier, sondern diese hässliche Leidenschaft werde verbrannt und ausgerottet durch das geistige Feuer; sie werde zerhauen durch das Schwert des Heiligen Geistes. Dies ist ein schönes Opfer, welches keines Priesters, sondern nur dessen bedarf, der es darbringt“ (*αὕτη θυσία καλὴ, οὐ δεομένη ἱερέως, ἀλλ’ αὐτοῦ τοῦ προσφέροντος αὐτήν*, Hom. 11 in Hebr., Migne LXIII, 92. 93; cf. besonders Hom. 33, *ibid.* col. 229; Hom. 9 in Genes., Migne LIII, 80; Expos. in Ps. 49, Migne LV, 248; Expos. in Ps. 150, *ibid.* coll. 497. 498; etc.).

⁴ Man beachte auch die Sonderung, die Chrysostomus constatirt zwischen den Opfern „der Uneingeweihten“, *ἀμύητοι*, welche bloss geistige Opfer darbringen können, wie „Gebet und Almosen“, und der Theilnahme „der Eingeweihten“, *οἱ μεμυημένοι*, an der liturgischen Opferfeier der Eucharistie (Hom. 16 in Matth., Migne LVII, 250. 251).

⁵ Hom. 11 in Hebr., *ibid.* col. 93: *ἐνδωθεν* — *ἐξωθεν*.

⁶ *Ibid.*: *ὁ τυχών* = der erste beste.

Weise vollzogen werden sollen, während der Opfercharakter der heiligen Eucharistie und des eigentlichen Opfers überhaupt stets mit der Idee eines berufsmässigen Priesterthums und einer ausgesprochenen Opferstätte unzertrennlich verbunden ist.

Stellen wir die einzelnen Momente, welche der Idee eines eigentlichen Opfers im strengen Sinne zu Grunde liegen und dasselbe wesentlich als objectives Opfer constituiren, zusammen, so ergeben sich folgende Merkmale als Charakteristika des eigentlichen, objectiven Opferdienstes:

1. Eine liturgische Handlung, durch welche eine nicht rein geistige¹, also materielle Sache in unmittelbarer Beziehung auf Gott eine reale Umwandlung erleidet, meistens destruiert wird — analog verbindet der Heilige in dem weiter oben citirten Texte mit dem Begriffe des geistigen Opfers die Idee der Entsagung —, was Chrysostomus dadurch bekundet, dass er an unzähligen Stellen von einem Verbrennen und Schlachten als den charakteristischen Actionen des eigentlichen Opfers im Gegensatze zu den geistigen Opfern spricht². Es deuten dies an z. B. die Worte: „Dieses (geistige Opfer) bedarf nicht . . . des Messers, nicht des Altars, nicht des Feuers; es geht nicht in Rauch auf noch in Asche und Opferdampf.“³ An einer andern Stelle bemerkt er, dass bei gewissen Opfern nicht, wie es gewöhnlich der Fall ist, „Blut und Fettdampf“⁴ gesehen werden.

2. Infolge dieser in unmittelbarer Beziehung auf Gott vollzogenen Umwandlung an einem Objecte erhält dasselbe

¹ Deshalb auch „äusseres“ Opfer, wie wir vorhin gehört.

² Das Vorhandensein dieses Momentes bei Chrysostomus bestätigt Thalhofer S. 4.

³ Expos. in Ps. 4, Migne LV, 53.

⁴ Hom. 11 in Hebr., Migne LXIII, 92; cf. Contra Iudaeos et Gentiles, Migne XLVIII, 822. 830; Hom. 5 adversus Iudaeos, ibid. col. 903; Hom. 2 de cruce et latrone, Migne XLIX, 407; Hom. 27 in Genes., Migne LIII, 242; Expos. in Ps. 49, Migne LV, 248; In Isaiam c. 1, Migne LVI, 19. 20; Hom. 74 in Io., Migne LIX, 402.

eine heilige, überirdische Qualität: „Alle Opfer werden heilig genannt; denn was Gott dem Herrn geweiht ist, ist in besonderem Masse heilig.“¹

3. Die Idee der Opferdarbringung identificirt Chrysostomus mit dem Bedürfniss, der Verpflichtung, Gott zu verehren, und zwar einmal durch Anerkennung seiner unendlichen Majestät und seiner Würde als unseres obersten Herrn und Schöpfers, sodann durch demuthsvolle Unterwerfung und freudige Dankbarkeit. „Gott will, dass dadurch (nämlich durch die Opferdarbringung) unsere dankbare Gesinnung zu Tage trete, . . . dass dies alles von uns geleistet werde, damit infolgedessen uns klar zum Bewusstsein komme, dass wir einen Herrn über uns anzuerkennen haben und einen Schöpfer, der uns aus dem Nichts zum Dasein gerufen.“²

Auch fehlt es nicht an Andeutungen, in denen unser Autor als weiteres Hauptmerkmal des Opfers die stellvertretende Genugthuung oder Sühneleistung für die Menschen bezeichnet, ausgehend von dem Princip, „dass Gott dem einen um des andern willen gnädig zu sein pflegt“³. Treffend sprechen besagtes Moment folgende kurze Bemerkungen aus: „Dass überhaupt geopfert wird, ist ein Beweis des Vorhandenseins von Sünden“⁴, oder: „Wo ein Opfer, da ist Nachlassung der Sünden.“⁵

4. Der Vollzug der Opferhandlung kann nicht durch jede beliebige Person geschehen, es bedarf vielmehr hierzu eines besondern, zu diesem Zwecke eigens bestellten Organs, des

¹ Hom. 82 in Io., *ibid.* col. 443.

² Hom. 18 in Genes., Migne LIII, 155. 156; cf. Hom. 27, *ibid.* col. 242; Hom. 12 ad popul. Antioch., Migne XLIX, 132; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 199.

³ Hom. 41 in 1 Cor., *ibid.* col. 361.

⁴ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131.

⁵ Hom. 1 de cruce et latrone, Migne XLIX, 399; cf. ferner Hom. 33 in Hebr., Migne LXIII, 227: *προσαχθεῖς ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν*; Hom. 5, *ibid.* col. 47; Hom. 13, *ibid.* col. 107; Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 432; Hom. 11 in 2 Cor., Migne LXI, 476; Hom. 3 in Col., Migne LXII, 320, etc.

Priesters¹; das eigentliche Opfer wird nicht dargebracht an jedem beliebigen Orte, sondern an einer der Gottheit geweihten, heiligen Stätte, dem Altare².

Wie Chrysostomus zur Begründung der realen Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi in der heiligen Eucharistie einen hervorragenden, biblischen Nachweis uns vorgeführt aus den alttestamentlichen Vorbildern, so bietet ihm dieselbe Typik auch wieder eine Berufsquelle zur Kennzeichnung des eucharistischen Opfercharakters.

1. In erster Linie gehört hierher das vorbildliche Opfer des Melchisedech.

Gleich dem heiligen Apostel Paulus³ bezeichnet Chrysostomus die Erklärung des geheimnissvollen Vorganges, wie ihn uns Moses⁴ im Rahmen weniger Zeilen geschildert hat, als für das allgemeine, richtige Verständniss mit grossen Schwierigkeiten verbunden⁵. Deshalb beschäftigt er sich um so lieber und eingehender mit dem auf einsamer, erhabener Höhe stehenden Priesterkönig. Sogar eine eigene Homilie⁶, welche ausschliesslich von besagtem Gegenstande handelt, wurde von dem heiligen Redner gehalten, jedenfalls um dadurch kundzuthun, welch grosse Wichtigkeit er dieser mysteriösen Einzelfigur des Alten Testaments beilegte.

Die eigentliche Bedeutung des Melchisedech liegt darin, dass er von Gott selbst als Vorbild Jesu Christi gesetzt ward, wie dies besonders ausführlich im Hebräerbrieфе (Kap. 6 und 7) erörtert wird und wie auch unser heiliger Kirchenvater nicht versäumt, des öftern zu wiederholen. „Dieser Melchisedech“, sagt er, „war zugleich König und Priester; denn er sollte ein Vorbild Christi sein, wie dessen die Schrift

¹ Hom. 11 in Hebr., Migne LXIII, 93.

² Ibid. col. 92; Hom. 27 in Genes., Migne LIII, 242; Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 431; Expos. in Ps. 4, Migne LV, 53; Expos. in Ps. 140, ibid. col. 432.

³ Hebr. 5, 11.

⁴ 1 Mos. 14, 18—20.

⁵ Hom. de Melchisedeco, Migne LVI, 258.

⁶ Hom. de Melchisedeco, Migne LVI, 257—262.

ausdrücklich Erwähnung thut“¹. Auch hierin dem Apostel folgend, legt er den hauptsächlichen Nachdruck auf den an zweiter Stelle genannten Vorzug, auf das Priesterthum des Melchisedech, welches für die Vorbildlichkeit desselben von ungleich weittragenderer Bedeutung ist als das ebenfalls erwähnte Königthum. Melchisedech ist also Priester.

Zunächst drängt sich uns die Frage auf nach der Opferdarbringung des Melchisedech als nach der eigentlichen, priesterlichen Function, da ja Priester und Opfer nach der Lehre des heiligen Bischofs unzertrennlich miteinander verbunden sind. „Nachdem Melchisedech, der König von Salem,“ lesen wir bei Chrysostomus, „Brod und Wein herbeigebracht und geopfert hatte — er war nämlich Priester Gottes, des Allerhöchsten —, nahm er von jenem (Abraham) die Gaben an.“²

An dieser Stelle zeigt sich so recht die eingehende, auf eine klare Bibelinterpretation hinzielende, exegetische Genauigkeit des heiligen Kirchenlehrers, die einen grossen Theil seines Ruhmes ausmacht. Um nämlich den wirklichen Opfercharakter der Handlung des Melchisedech ganz unzweideutig festzustellen, fügt er dem in der heiligen Schrift³ gebrauchten einen Verbum *ἐκφέρω*, das zunächst den Begriff des Herausbringens enthält, noch den Ausdruck *προσφέρω* bei, der ihm gewöhnlich als der hieratische Terminus von der Oblation des Opfers gilt, und schliesst die auch in der Bibel sich findende Parenthese dem vorausgehenden Satze vermittelt der Partikel *γάρ* an, welche einen offenbaren Causalnexus begründen soll.

Es ist daher um so unbegreiflicher, wie trotz dieser jeden Zweifel und jede Unklarheit ausschliessenden Erklärung Chrysostomus unter andern citirt werden konnte⁴ als Zeuge der

¹ Hom. 7 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 922; cf. Hom. 35 in Genes., Migne LIII, 328; Hom. 12 in Hebr., Migne LXIII, 98.

² Hom. 36 in Genes., Migne LIII, 336: *ἐξενέγκας προσέφερεν* — *ἦν γὰρ ἱερεὺς, φησὶ, τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* — *παρ' ἐκείνου δέχεται τὰ προσενηχθέντα*.

³ 1 Mos. 14, 18.

⁴ Bellarmin l. 5, c. 6, p. 385.

gegnerischen Ansicht, der zufolge das „Bringen von Brod und Wein“ bloss in dem Sinne einer Verabreichung von Lebensmitteln an die Leute Abrahams gedeutet werden müsste.

Melchisedech brachte somit als Priester in Brod und Wein ein vollkommenes Opfer dar. Gerade diese im Alten Bunde ungewohnten Opfergaben verleihen dem opfernden Priesterkönig die hervorragende Einzelstellung, welche er dortselbst einnimmt, wie sie auch von ausschlaggebender Bedeutung sind für die Vorbildlichkeit, die bereits die ältesten Väter¹ neben der geheimnissvollen Persönlichkeit des Melchisedech in seinem Opfer erblickten.

Paulus behandelt bekanntlich im Hebräerbriefe den typischen Charakter des Melchisedech, soweit dessen persönliche Vorzüge in Betracht kommen, ohne ausdrücklich des Speiseopfers zu gedenken. Es erklärt sich dieses Verfahren des Apostels nach dem übereinstimmenden Urtheil der katholischen Theologen² sehr natürlich aus dem ganzen Plane und dem Gange der paulinischen Argumentation. Demgemäss erwähnt auch Chrysostomus in seiner Interpretation fraglicher Kapitel des Hebräerbriefes mit keinem Worte des Brod- und Weinopfers Melchisedechs und seiner neutestamentlichen Erfüllung, gibt aber auch, was bei der eingehenden Erklärungsweise unseres Exegeten um so mehr zu verwundern ist, im Gegensatz zu andern Kirchenvätern keinen Aufschluss über die Frage, warum der Apostel eine Beiziehung dieses so wichtigen Gegenstandes unterlassen hat. So z. B. schreibt der hl. Hieronymus und gleich ihm eine ganze Reihe von Vätern³, der hl. Paulus beachte die genannte Frage deshalb nicht, weil er in seinem Brief an die noch ungläubigen Juden sich gewendet habe, welche Meinung zwar sich als

¹ Siehe z. B. Clemens Alex., Strom. I. 4, 25; Cypr., Ep. 63, 4.

² Z. B. Hurter p. 630. Simar S. 803. Franzelin p. 399. Katschthaler p. 188. Thalhofer S. 233. Hergenröther, Ph. S. 40. Schanz S. 439.

³ Cf. Bellarmin I. 5, c. 6, p. 383.

unrichtig erweist, da nach jetzt allgemeiner Annahme, der auch schon Chrysostomus¹ beipflichtet, unter den im Hebräerbrieфе Angeredeten die bereits bekehrten Judenchristen zu verstehen sind.

Wenn demnach der heilige Patriarch bei der Exegese dieses paulinischen Schreibens ausschliesslich die schon in der persönlichen Erscheinung Melchisedechs uns entgegentretende Typik betont, so finden wir doch auch andere Stellen, an denen der vorbildliche Charakter des von letzterem dargebrachten Opfers statuirt wird. Es bringt der Heilige einen derartigen Zusammenhang recht prägnant zum Ausdruck, wenn er kurz erklärt: „Auch was geschah, war ein Typus Christi, und die geopfertten Gaben selbst wiesen im voraus auf ein gewisses Mysterium hin.“² Aehnlich lautet ein zweites Wort aus dem nämlichen Commentar: „Siehe, wie durch die dem Patriarchen Abraham zu theil gewordene Ehrenbezeugung ein Mysterium uns angedeutet wird. Melchisedech brachte nämlich Brod und Wein dar. Schau hin auf den Typus, bedenke aber die Wahrheit und bewundere die Kraft der Heiligen Schrift, wie sie schon in frühern Jahrhunderten und von Anfang an das Zukünftige vorbildete.“³ Sehr treffend ist auch die Antwort, die der grosse Homilet auf die rhetorische Frage gibt, welche er bei Behandlung des 109. Psalmes aufgeworfen: „Weshalb heisst es: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech‘? Wegen der Geheimnisse; weil auch dieser Brod und Wein dargebracht hatte in Gegenwart des Abraham.“⁴

Aus den allegirten Texten entnehmen wir vor allem, dass Chrysostomus in dem Opfer des Melchisedech den Typus

¹ Praefatio in Hebr., Migne LXIII, 11 sqq.

² Hom. 36 in Genes., Migne LIII, 336. 337: ἄλλως δὲ καὶ τύπος ἦν τὰ γινόμενα τοῦ Χριστοῦ καὶ αὐτὰ δὲ τὰ προεργαζόμενα μυστήριόν τι προσηύρουε.

³ Hom. 35, ibid. coll. 328.

⁴ Expos. in Ps. 109, Migne LV, 276.

erkennt eines neutestamentlichen Mysteriums. Welches Geheimniss er dabei speciell im Auge hat, ergibt sich mit noch einleuchtenderer Klarheit aus folgender Stelle: „Darum ehrte Melchisedech Gott durch Brod und Wein, weil er in prophetischem Geiste das zukünftige Opfer, welches auch für die Heiden dargebracht wird, voraussah und den kommenden Christus nachahmen wollte. Da aber die Priester der Juden nach der Ordnung Aarons Gott Thiere opferten, nicht Brod und Wein, sondern Kälber und Lämmer schlachteten und durch blutige Opfer Gott zu verherrlichen suchten, darum sprach der Herr zu seinem Sohne, der aus Maria, der Jungfrau, geboren werden sollte, zu Jesus Christus: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech‘, nicht nach der Ordnung Aarons, der mit Kälbern und Lämmern Gott zu ehren strebte, sondern: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech‘, indem du in Brod und Wein beständig Opfer darbringst.“¹

Es kann also keinem Zweifel mehr unterliegen, dass jene genannten präfigurirten Geheimnisse des Neuen Bundes nach der Lehre des hl. Chrysostomus nichts anderes sind als die eucharistischen Mysterien, welche analog dem Opfer des Melchisedech und der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben Christus unter den Gestalten von Brod und Wein darbrachte und „beständig“ darbringt, indem gerade dadurch das Priesterthum Jesu Christi „nach der Ordnung des Melchisedech“ *proprie et formaliter* constituirt wird. Die Worte „Brod und Wein“ sowie der ausdrückliche Hinweis auf eine „beständige“ Darbringung schliessen ganz bestimmt aus, dass der heilige Kirchenvater etwa das Kreuzesopfer im Auge haben könnte, zumal er anderwärts betont, dass letzteres nicht oft, sondern nur „einmal“² vollzogen wurde.

¹ Hom. de Melchisedeco, Migne LVI, 261. 262: Ἀρτῷ καὶ οἶνῳ τὴν τῶν προσκομιζόντων προσφοράν εἰς τὸ διηνεχὲς προσάγων.

² Z. B. Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 129.

Bei der Darlegung der realen Präsenz gelangte hauptsächlich das eine der beiden Merkmale, welche bekanntlich ein typisches Verhältniss constituiren, zur Geltung, nämlich die überragende Verschiedenheit der Wahrheit gegenüber dem Vorbilde. Und hier ist es vorzugsweise das Princip der Aehnlichkeit, respective der in gewisser Beziehung nothwendigen Gleichheit, welches uns zu dem Analogieschluss berechtigt, dass der stricte Opfercharakter, den Chrysostomus dem Vorbilde, der Darbringung von Brod und Wein seitens des Priesterkönigs Melchisedech zugesprochen, a fortiori ebenso wesentlich dem Gegentypus, der Eucharistie, zukommen müsse.

Die heilige Eucharistie muss demnach ein Opfer im eigentlichen Sinne sein; sonst ist sie kein entsprechendes Gegenbild im Vergleich zu ihrem Vorbild.

2. Seine Lehre über die Beziehungen des alttestamentlichen Pascha¹ zum Neuen Bunde bringt Chrysostomus in folgenden Worten zum Ausdruck. Um seinen Zuhörern die Stelle beim heiligen Apostel Paulus; „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor. 13, 12), leichter verständlich und „einigermaßen anschaulich zu machen“, sagt er: „Auch die Juden feierten das Pascha, aber sie feierten es wie in einem Spiegel und Räthsel. Sie dachten gar nicht an unsere unaussprechlichen Geheimnisse; sie wussten nicht, was jene Gebräuche im voraus zu bedeuten hatten; sie sahen nur, wie ein Lamm geschlachtet wurde; sie sahen das Blut des Thieres und die damit bestrichenen Thüren. Dass aber der Sohn Gottes die menschliche Natur annehmen und ge-

¹ Was die etymologische Bedeutung des Wortes „Pascha“ anbelangt, so leitet Chrysostomus fälschlicherweise dasselbe von dem griechischen Verbum *πάσχω* ab statt von dem hebräischen Stamme *פסח*. Der Heilige behauptet nämlich einmal, dass die eucharistische Opferfeier besonders zur Osterzeit „Pascha“ genannt werde, „weil gerade damals Christus für uns gelitten hat“. Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 530: *ὅτι τότε ἔπαθεν ὁ Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν*.

tödtet werde, dass er die ganze Welt erlösen und den Griechen und Barbaren sein Blut zu trinken geben werde . . . , dies konnte gewiss keiner der Juden noch irgend ein anderer Mensch vorherwissen, dies vermochte niemand sich vorzustellen.“¹

Deutlich tritt hier wieder das Bestreben zu Tage, die grossartige Erhabenheit der neutestamentlichen Wahrheit vor dem blossen Typus des Alten Bundes in ein möglichst scharfes Licht zu stellen. Die alttestamentliche Einrichtung, um die es sich handelt, die Feier des Pascha, soll ihrer eigentlichen, heilsökonomischen Zweckbestimmung zufolge eine doppelte Vorbildlichkeit in sich schliessen.

Chrysostomus will nämlich das Paschalamm als Typus charakterisiren einmal des am Kreuze² gestorbenen Gottessohnes und zu gleicher Zeit dessen sacramentaler Gegenwart in der heiligen Eucharistie. Der Herr hatte zwar schon durch seinen Opfertod am Kreuze die präfigurirende Bedeutung des alttestamentlichen Pascha verwirklicht und ist uns so das Opferlamm des Neuen Bundes geworden. Seine vollständige Erfüllung jedoch findet das Pascha erst in der eucharistischen Fortdauer dieses einmaligen Opfers und der damit verbundenen Communion. Denn wie aus dem Opferritus hervorgeht³, musste das Paschalamm nicht bloss geschlachtet, sondern auch gegessen werden. Sollte Jesus demnach jenes Vorbild ganz bewahrheiten, in jeder Beziehung dessen typische Veranstaltung zur Verwirklichung gelangen lassen, dann musste er nicht nur am Kreuzesstamme für uns geopfert werden, es war vielmehr ein Zustand erforderlich, in dem das göttliche Lamm wie dem Opfertode, so auch als Nahrung zum Genusse sich hingibt. Unter der voll-

¹ Hom. 34 in 1 Cor., Migne LXI, 288: *Καὶ δώσει καὶ Ἑλλῆσι καὶ βαρβάρους τοῦ αἵματος ἀπογεύσασθαι τούτου.*

² Ein Vorbild des Kreuzesopfers nennt Chrysostomus das Pascha z. B. auch Hom. 14 in Io., Migne LIX, 95.

³ Siehe 2 Mos. Kap. 12 und Stöckl S. 319 ff.

ständigen Erfüllung und Verwirklichung kann der Heilige also nur die Eucharistie des Neuen Bundes verstehen, wenn er oben zum Schluss sagt, dass Jesus Christus „den Griechen und Barbaren — wodurch offenbar die Allgemeinheit ausgedrückt sein soll im Gegensatze zum alttestamentlichen Pascha, an dem natürlich bloss die Juden¹ theilnehmen durften — sein Blut zu trinken gibt“; oder wenn er an einer andern Stelle hauptsächlich den Speisecharakter unseres Pascha hervorhebt mit den Worten: „Die Juden waren umgürtet, hatten den Stab in den Händen, die Schuhe an den Füßen, und so assen sie das Osterlamm. Diese Geheimnisse sind schauererweckend und furchtbar und von schwer gründlicher Tiefe. Sind sie das aber schon in den Vorbildern, so noch weit mehr in der Wirklichkeit. . . . Die wahre und eigentliche Bedeutung jedoch ist folgende: Auch wir essen ein Osterlamm, nämlich den Christus². „Denn unser Opferlamm Christus ist geopfert worden“, sagt der Apostel (1 Kor. 5, 7). Also auch wir essen ein Osterlamm, und zwar ein viel vorzüglicheres, als es jenes gesetzmässige des Alten Bundes gewesen.“³

Der Typus kann demnach auch dieser letztern Ausführung zufolge offenbar seine endgiltige Bewahrheitung nur in dem eucharistischen Christus finden, weil der Heiland in seiner irdisch-menschlichen Gestalt, wie er auf Erden wandelte und am Kreuze hing, zu dem Osterlamm als genossenes Mahl in keiner Analogiebeziehung steht⁴.

In Uebereinstimmung mit andern Kirchenvätern⁵ erblickt Chrysostomus einen weitem, bemerkenswerthen Beweis für das typische Verhältniss zwischen Pascha und Eucharistie in

¹ Vgl. Stöckl S. 322.

² Ἡ δὲ ἀλήθεια αὐτῇ· καὶ ἡμεῖς ἐσθίμεν πάσχα, τὸν Χριστόν.

³ Hom. 23 in Eph., Migne LXII, 165. 166.

⁴ Cf. Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261.

⁵ Z. B. Tertull., Adv. Marc. IV, 40. Hieron., In Matth. 26, 26.

Leo M., Sermo 58, 1.

dem Umstande, dass der göttliche Stifter letztere in unmittelbarem Anschlusse an die jüdische Paschafeier einsetzte¹.

Betrachtet nun der heilige Lehrer das alttestamentliche Pascha seinem Wesen nach als ein Opfermahl, so muss er der ausgesprochenen, typischen Beziehung gemäss nach der schon beim vorausgehenden Vorbilde angewandten Schlussfolge dasselbe Characteristicum auch von der eucharistischen Feier annehmen. Und dass er beides thut, bekunden deutlich folgende Sätze: „Das Lamm wurde im Hause geopfert und das Blut desselben auf die Thürpfosten gestrichen, um so als Schutzmittel zu dienen dem ägyptischen Untergange gegenüber. Wenn nun das Blut des Lammes mitten unter den Aegyptern und bei einem solch allgemeinen Strafgerichte die Juden unverletzt bewahrte, dann wird uns um so mehr das nicht auf die Thürpfosten, sondern in unsere Seelen eingestrichene Blut Christi erretten. Denn auch jetzt noch geht der Würgengel in dieser

¹ „Die Lämmer wurden wider ihren Willen geopfert, Christus opferte sich selbst freiwillig. Warum? Weil jene das Vorbild des geistigen Pascha waren. Damit du dies erkennest, so sieh, wie viele Aehnlichkeit sich zwischen beiden nachweisen lässt. Dort ist ein Lamm, hier erblicken wir auch ein Lamm; allein jenes ist unvernünftig, dieses vernünftig. Dort ist ein Schaf, hier ebenfalls; aber dort ist der Schatten, hier die Wahrheit. Die Sonne der Gerechtigkeit ist aufgegangen, und der Schatten ist verschwunden. Denn wenn die Sonne sich erhebt, flieht das Dunkel. Darum ist beim geheimnissvollen Tische auch ein Lamm, damit wir durch dessen Blut geheiligt werden. Wenn die Sonne aufgeht, braucht man keine Fackel mehr. Denn was ehemals geschehen ist, war alles nur ein Vorbild des Zukünftigen“ (Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 388). „Gleichwie Maler auf einem Blatte Linien ziehen und anfangs bloss die Umrisse, nur den Schatten eines Bildes darauf zeichnen, später aber die Wahrheit der Farben auftragen, so that auch Christus. An einem und demselben Tische feierte er zuerst das vorbildliche Osterlamm als Unterlage und setzte nachher zugleich auch das wahre Pascha ein“ (Hom. 1, *ibid.* col. 379: Ἐπ' αὐτῆς τῆς τραπέζης καὶ τὸ τυπικὸν Πάσχα ὑπέγραψε καὶ τὸ ἀληθινὸν προσέθηκε. Cf. Hom. 3 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 866; Hom. 12 in Matth., Migne LVII, 206; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738. — Beachtenswerth hierfür Conc. Trid. sess. 22, cap. 1).

finstern Nacht umher. Deshalb wollen wir uns mit jenem Opfer wappnen¹. . . Ehemals hatte der Engel Furcht vor dem Blute. Er wusste, wessen Vorbild es war. Es ergriff ihn Schauer, da er den Tod des Herrn erkannte. Daher berührte er die Thürpfosten nicht. Moses sprach: Ihr sollt sie bestreichen. Sie thaten es und bekamen infolgedessen Muth. Ihr aber, die ihr das Blut des Lammes selbst besitzet, ihr wollt verzagen?“²

So wenig unser Autor also an der Opferqualität des Pascha³, die ja unbestritten⁴ aus dem Wortlaut der Heiligen Schrift⁵ und dem jüdischen Ritus hervorgeht, zweifelt, ebenso ausgemacht gilt ihm die zu unserer Aneignung eingesetzte Erfüllung desselben, die Eucharistie, als wirkliches Opfer⁶.

Dort, im Alten Bunde, wurde das Blut des Pascha auf die Thürpfosten gestrichen, hier das Blut Christi in unsere Seelen; dort gewährte dasselbe Schutz der leiblichen Erstgeburt vor dem Würgengel, im Neuen Bunde wird uns das Blut Christi vor den Nachstellungen des Teufels behüten. Das hervorragendste Merkmal jedoch, wodurch wesentlich das Princip der typischen Aehnlichkeit zwischen dem Pascha und der neutestamentlichen Erfüllung zu Tage tritt, besteht

¹ Ὁπλιζώμεθα ἐξείνῃ τῇ θυσίᾳ.

² Hom. 27 in Hebr., Migne LXIII, 185. Cf. Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739.

³ Chrysostomus bezeichnet das alttestamentliche Pascha als Opfer noch an vielen Orten, z. B. Hom. 4 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 878; Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 388, etc.

⁴ Thalhofer (S. 44) sagt: „Den Opfercharakter des Paschalammes anerkennen dermalen — mit Ausnahme einiger Sonderlinge — auch die protestantischen Theologen durchweg.“ — In gewissem Sinne ist deshalb der Ausdruck „unbestritten“ gerechtfertigt. Vgl. Schanz S. 440.

⁵ Der Opfercharakter des Paschalammes ist ausgesprochen: 2 Mos. 12, 6. 21. 27; 34, 25. 4 Mos. 9, 7. 13. Marc. 14, 12.

⁶ Dies ist auch der Grundgedanke der etwas weit ausgedehnten Controversreden gegen die Juden, Orationes 8 adversus Iudaeos, Migne XLVIII, 839—942.

darin, dass in beiden Fällen das fragliche, heilbringende Blut „Opferblut“ ist, „mit dem wir uns — durch leiblichen Genuss — wappnen sollen“¹.

3. Das Pascha und jenes Opfer, welches Moses am Fusse des Berges Sinai im Namen des ganzen Volkes Israel darbrachte², bildeten gleichsam die Präliminarien des gesetzlichen jüdischen Opfercultus. Denn durch deren Vermittlung wurde der Bund Gottes mit dem ausgewählten Volke eingeleitet und zum wirklichen Abschlusse gebracht, oder wie Chrysostomus sagt, „eingeweiht“³, besiegelt und bekräftigt“⁴. Erst auf der Grundlage dieses Bundes konnte die gesamte religiöse und bürgerliche Organisation des Volkes Gottes sich aufbauen und hiermit auch die besondere Regelung eines gesetzmässigen Opfercultus eingehend angeordnet werden.

Dem Apostel Paulus⁵ folgend betrachtet der heilige Exeget jenes Bundesopfer vorzugsweise vom Standpunkte seiner typischen Bedeutung. Er erblickt in demselben in erster Linie das Vorbild des Blutes Christi, wie es vom Kreuze für die ganze Menschheit geflossen und in den Wassern der Taufe über die einzelnen Menschen gesprengt werden sollte⁶.

Doch Chrysostomus geht noch weiter als Paulus. Er constatirt auch ausdrücklich eine Beziehung obiger Worte des Apostels zur heiligen Eucharistie und lässt das alttestamentliche Bundesopfer seine volle Erfüllung finden in deren

¹ Vgl. Ebrard S. 284. ² 2 Mos. 24, 4—8.

³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738: ἐγχεαίνιστο.

⁴ Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 124: βεβαίαγέρονε, ἐχυρώδη.

⁵ Hebr. 9, 15—22, besonders V. 19 und 20, die lauten: „Als Moses alle Gebote des Gesetzes allem Volke vorgelesen hatte, nahm er das Blut von Stieren und Böcken mit Wasser und purpurrother Wolle und Hyssop und besprengte das Buch selbst und alles Volk und sprach: Dies ist das Blut des Bundes, welchen Gott mit euch geschlossen hat.“ Vgl. 2 Mos. 24, 7. 8.

⁶ Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 124.

Einsetzung. In seinem Commentar zu besagter Stelle heisst es nämlich ferner: „Aber hier (im Neuen Bunde) wurde nicht mit purpurrother Wolle und Hyssop besprengt. Warum nicht?“ Die Reinigung war keine leibliche, sondern eine geistige und das Blut ein geistiges. Und wie dies? Es floss nicht aus dem Leibe unvernünftiger Thiere, sondern aus dem Leibe, der vom Heiligen Geiste zubereitet war. Mit diesem Blute hat uns nicht Moses, sondern Christus besprengt kraft des Wortes, das er gesprochen: ‚Dies ist das Blut des Neuen Bundes zur Vergebung der Sünden‘. Dieses Wort, anstatt des Hyssops mit Blut getränkt, besprengt alle“¹.

Die letzten Worte und deren sicherlich beabsichtigte Uebereinstimmung mit der Einsetzungsformel² der heiligen Eucharistie ergeben einen unverkennbaren Hinweis, worin nach der Anschauung des heiligen Kirchenlehrers in letzter Linie das Bundesopfer des Moses als Typus seine endgiltige Bewahrheitung gefunden³. Wenn er dann im Anschluss an obigen Text in etwas dunkeln Worten von den wunderbaren Wirkungen des Blutes Christi spricht, die offenbar eine Folge „der Besprengung“ vermittelt der Stiftungsformel sind, also durch Genuss erzielt werden, und in Rücksicht auf die Arcandisciplin beifügt: „Die Eingeweihten verstehen, was ich sage“, so sind dies lauter Momente, welche die Beweiskraft der ganzen Stelle in dem dargelegten Sinne nur steigern können.

Indem aber Chrysostomus das zur Bekräftigung des Alten Bundes geflossene Blut oder vielmehr das Opfer, in welchem diese Vergiessung des Blutes — der eigentliche Culminationspunkt des ganzen Opferactes — geschah, aus-

¹ Ibid. col. 125; cf. Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738.

² Matth. 26, 28.

³ Arnauld und Nicole bestätigen dies, wenn sie sagen: *Cependant il veut ensuite, que ce qui est figuré par cette aspersion de sang, ait été accompli par l'Eucharistie* (La Perpétuité tom. II, lib. 6, c. 12, p. 693).

drücklich als Vorbild des zur Stiftung des Neuen Bundes im Abendmahlssaale gegebenen eucharistischen Blutes Christi deutet, charakterisirt er die Eucharistie und deren Einsetzungsfeier in demselben Sinne als wahres, eigentliches Opfer, wie es der Typus gewesen.

Geradeso fasst er das Verhältniss des gesamten mosaïschen Opfercultus, der stets als gesetzmässige Einheit erscheint, zum Neuen Bunde auf. Er stellt das Opfer Christi am Kreuze¹ als den zunächst präfigurirten Antitypus in den Vordergrund und geht auch hier wiederum weiter als Paulus in seinem Sendschreiben an die Hebräer, indem die alttestamentlichen Opfer vermittelt des Kreuzesopfers in ebenso nothwendige Beziehung zur Eucharistie treten, als diese vom Kreuzesopfer nicht getrennt werden kann.

Um die hierfür massgebende, etwas kurz gefasste Stelle in ihrem Zusammenhange richtig zu verstehen, müssen wir einige Sätze weiter ausholen: „Aber wie? Opfern denn nicht auch wir jeden Tag? Allerdings opfern wir; aber wir begehen dabei das Gedächtniss an seinen (Christi) Tod, und unser Opfer ist nur eines, nicht viele. Wie jedoch eines und nicht viele? Weil es nur einmal vollzogen wurde, wie das (im Alten Bunde) ins Allerheiligste gebrachte Opfer. Dieses letztere aber ist ein Bild von jenem, und dieses wieder von dem unsrigen.“²

¹ Vgl. besonders Hom. 15 in Hebr., Migne LXIII. 120; Hom. 16, ibid. col. 125; Hom. 17, ibid. coll. 128. 130. 131; Hom. 18, ibid. coll. 134. 135; Contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus, Migne XLVIII, 823; Hom. 7 adv. Iudaeos, ibid. col. 921; Hom. de legislatore, Migne LVI, 406; Hom. 7 in Rom., Migne LX, 444.

² Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131: *Τοῦτο ἐξείνης τύπος ἐστὶν καὶ αὐτῇ ἐξείνης*. Bei Migne ist das zweite *ἐξείνης*, welches sich auf das kurz vorher genannte Opfer bezieht, mit *istius* übersetzt, um den Begriff „des unsrigen“ recht deutlich hervorzuheben. Hoc est figura illius et ipsa istius. Schwane (Dogmengeschichte der patristischen Zeit II, 817) gibt die Stelle folgendermassen wieder: „Unser Opfer des Altars ist somit ein Bild von dem Kreuzesopfer, wie auch das angedeutete alttestamentliche.“ Er verschiebt also die beiden Satztheile.

Chrysostomus redet hier, wie leicht ersichtlich, von einem dreifachen Opfer: zuerst von einem solchen, das wir Christen täglich feiern — offenbar ist die heilige Eucharistie gemeint —, sodann von dem nur einmal dargebrachten Opfer — Kreuzesopfer — und in dritter Linie von dem Opfer des Hohenpriesters im Alten Bunde. Alle drei Opfer stehen miteinander in innigem Zusammenhang. Jedoch ist zu bemerken, dass unser Autor keineswegs dasselbe typische Verhältniss zwischen Kreuzesopfer und Eucharistie constatirt wissen will, wie zwischen ersterem und dem jüdischen Opfer, wenn auch der sprachlichen Ausdrucksweise zufolge im zweiten Theile unseres Satzes jedenfalls das Substantivum *τύπος* zu ergänzen ist. Denn der ganze Context prädicirt die Identität von Kreuzesopfer und Eucharistie zu deutlich, als dass irgend ein Zweifel dagegen aufkommen könnte. Es ist deshalb das zu ergänzende *τύπος*, wie der unmittelbar vorhergehende Wortlaut¹ besagt, im Sinne einer realen Erinnerungs-Darstellung zu verstehen. Die wahre Bedeutung der ganzen Stelle wird demnach die sein, dass das Opfer des Alten Bundes als der Typus des Kreuzesopfers betrachtet werden muss und durch dieses oder vermitteltst desselben auch als das Vorbild der Eucharistie.

Anderswo geht der heilige Lehrer jedoch von den alttestamentlichen Opfern nicht erst auf das Opfer am Kreuze, sondern direct auf die Eucharistie² über. So z. B. sagt er, ohne Zweifel von dem eucharistischen Blute redend: „Dieses Blut ward ehemals vorgebildet durch die Altäre, durch die gesetzmässigen Opfer.“³ Und in einer zweiten Homilie, in welcher der Alte Bund dem Neuen gegenübergestellt wird, lesen wir: „Hier aber (im Neuen Testamente) richtete er (Christus) die gottesdienstliche Handlung um vieles furchtbarer und grossartiger ein, indem er das Opfer selbst ver-

¹ ἀνάμνησιν ποιούμενοι.

² Cf. La Perpétuité tom. II, lib. 6, c. 8, p. 645.

³ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 262.

änderte und statt der vernunftlosen Opferthiere selbst geopfert zu werden befahl.“¹ Besonders der letzte Ausdruck², wie übrigens der ganze Zusammenhang der Stelle, zeigt offenbar³, dass in dem allegirten Texte nicht von dem Kreuzesopfer, sondern von der Eucharistie die Rede ist und dass letztere in demselben Sinne als wirkliches Opfer aufgefasst werden muss, wie die Opfer des Alten Bundes.

4. Unter die eucharistischen Vorbilder rechnet Chrysostomus auch noch das Opfer Abrahams an seinem Sohne Isaak, wie es Kap. 22 der Genesis geschildert wird.

Der grosse Exeget steht nicht an, diesen während der ganzen vorchristlichen Zeit als einzig in seiner Art zu verzeichnenden Vorgang⁴ in gewissem Sinne als ein wahres, wirkliches Opfer zu preisen, wenn es auch nicht durch die That völlig ausgeführt worden. Und zwar sagt er: „Schau nicht auf den Erfolg, sondern auf den Willen und die Absicht, mit welcher Abraham ohne weiteres Bedenken den Befehl vollzog. Denn was den Willensentschluss betrifft, so hatte der Patriarch die Rechte bereits gezückt, an den Nacken des Knaben das Schwert angesetzt und vollkommen das Opfer dargebracht. Deshalb spendet ihm auch der Herr, gleich als ob das Opfer in der That vollendet wäre, das Lob des Gerechten“⁵.

¹ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200: *Ἐαυτὸν προσφέρειν κτεύσας*; cf. Hom. 27, ibid. col. 230; Hom. 7 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 918. Auffallenderweise versteht der heilige Exeget unter dem in Hebr. 8, 5 genannten „Himmlichen“, dessen „Vorbild und Schatten“ (d. h. den alttestamentlichen Opfern) die jüdischen Priester dienen, hauptsächlich die Feier des eucharistischen Opfereultes. Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 111.

² *κτεύσω*.

³ Cf. Ceillier p. 725. — Probst (Antiochen. Messe S. 290) schreibt: „Zweifelloos ist diese Hierurgie, in welcher sich Christus selbst darzubringen befiehlt, das eucharistische Opfer.“

⁴ Ad eos, qui scandalizati sunt, Migne LII, 510: *θυσίαν καινήν τινα καὶ παράδοξον*.

⁵ Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 433.

Die Bereitwilligkeit zum Opfer gilt unserem Autor also für die That selbst. Und nur insofern von seiten Abrahams das Opfer dem Willen nach wirklich vollzogen war, spricht Chrysostomus hier und auch sonst¹ in Uebereinstimmung mit der Auffassung neuerer Theologen² von einem wahren an Isaak vollzogenen Opfer³.

Anderseits jedoch wird unser heiliger Kirchenlehrer auch hier seiner principiellen Opfertheorie gerecht, der gemäss zu dem Begriffe eines eigentlichen Opfers der Vollzug einer realen Veränderung nothwendig ist. Er unterscheidet nämlich, wie wir vorhin gehört, das fragliche Opfer Abrahams ausdrücklich von dem Opfer der That und erklärt zu wiederholten Malen, dass ersteres eigentlich doch erst „durch die Tödtung des Widders vollkommen vollzogen wurde“⁴, dass also erst infolge dieser realen Schlachtung alle einzelnen

¹ Z. B. Hom. 49 in Genes., *ibid.* col. 444; Hom. 24 in Hebr., Migne LXIII, 168; Hom. 25, *ibid.* col. 174.

² Cf. Bellarmin lib. 5, c. 27, p. 415. Stöckl S. 129. Schwane II, 816.

³ So z. B. sagt er anderswo: „Ebenderselbe war dort Vater und Priester; es wurde ein Opfer ohne Blut dargebracht, ein Brandopfer ohne Feuer, das da auf dem Altare zum Vorbilde des Todes und der Auferstehung geworden. Er schlachtete seinen Sohn und schlachtete ihn auch nicht; er schlachtete ihn nicht mit der Hand, sondern in seinem Willen“ (Concio V de Lazaro, Migne XLVIII, 1025. Beinahe derselbe Wortlaut in Ecl. de morte, Migne LXIII, 806). So sehr der heilige Vater ohne Zweifel berechtigt ist, in gewissem Sinne von einer „Schlachtung“ Isaaks zu reden, ebenso ist auch die Charakterisirung derselben als eines wahren Opfers angebracht, da ja in diesem Falle „schlachten“ und „opfern“ offenbar identische Begriffe sind. Der Heilige beruft sich hierfür sogar auf die Autorität Gottes selbst, wenn er schreibt: „Abraham hat nicht das Schwert geröthet, nicht den Altar mit Blut gefärbt, nicht seinen Isaak eigentlich geopfert und dennoch das Opfer vollzogen. Wer will dies behaupten? Sogar derjenige selbst, der das Opfer angenommen. ‚Du hast deines einzigen Sohnes nicht geschont um meinetwillen,‘ ruft er“ (Hom. in S. Eustathium Antioch., Migne I, 601).

⁴ Hom. 49 in Genes., Migne LIV, 444: διὰ προβάτου ἐπληροῦτο; cf. Hom. 47, *ibid.* col. 432: ἡ θυσία ἀπηρτίσθη; Hom. 6 de poenitentia, Migne XLIX, 320.

wesentlichen Momente eines eigentlichen Opfers vorhanden gewesen.

Selbstredend unterlässt es Chrysostomus, seiner grossen exegetischen Genauigkeit bei Interpretation der Heiligen Schrift entsprechend, nicht, auf den typischen Charakter der bewunderungswürdigen That Abrahams hinzuweisen. Nach seiner Auffassung war der Patriarch sich vollständig der innern, messianischen Bedeutung des von Gott ihm aufgetragenen Opfers bewusst. Abraham schaute hinein in die messianische Zukunft und war schon Jahrtausende vorher infolge der Hinopferung seines Sohnes Isaak, der ein Vorbild Christi sein sollte, Zeuge davon, dass Gott dereinst seines eigenen Sohnes nicht schonen, sondern ihn für uns alle dahingeben werde in den Tod. In diesem Sinne deutet der Heilige des Herrn Ausspruch bei Joh. 8, 56: „Dies alles — das Opfer Abrahams — sollte ein Typus des Kreuzes sein. Denn darum hat auch Christus den Juden vorgehalten: ‚Abraham, euer Vater, hat frohlockt, dass er meinen Tag sehen werde. Er sah ihn und freute sich‘. Wie konnte er ihn aber sehen, er, der so viele Jahrhunderte vorher gelebt? Er hat ihn gesehen vermittelt des Typus, vermittelt des Schattens. Denn wie dort der Widder geopfert worden, anstatt des Isaak, so wurde auch das vernünftige Lamm dargebracht für das Heil der ganzen Welt. Die Wahrheit musste durch den Schatten präfigurirt werden. Schaut also hin, Geliebte, wie alles durch den Schatten vorgebildet wurde! Dort ein Eingeborener, hier ein Eingeborener; dort ein vielgeliebter und rechtmässiger Sohn, hier ebenso. Denn: ‚dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe‘“ heisst es (Matth. 3, 17). Jener wurde von seinem Vater als Brandopfer dargebracht; auch diesen gab der Vater zum Tode hin.“¹

¹ Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 432; cf. Hom. in illud: Pater, si possibile est, Migne LI, 36; Hom. 25 in Hebr., Migne LXIII, 174; Hom. 55 in Io., Migne LIX, 304.

Isaak ist also der ausgesprochene Typus der Person Christi; und die an ihm vollzogene Opferdarbringung, wie unser Vater durch Hervorhebung einiger Momente darthut, die directeste und vollkommenste Vorbildung jenes Opfers am Kreuze, von welchem das Heil der Welt ausgehen sollte¹.

Nur eine einzige Stelle² konnten wir finden, an welcher der heilige Exeget, hauptsächlich auf den unblutigen Verlauf des Opfers Abrahams anspielend, dasselbe klar als Vorbild eines bekannten neutestamentlichen Opfers charakterisirt, unter dem offenbar³ nichts anderes als die heilige Eucharistie zu verstehen ist. „Nicht die Hand vollbrachte das Opfer, sondern der gute Wille. Nicht durchschnitt Abraham mit dem Schwerte die Kehle des Knaben, nicht den Nacken; es war vielmehr ein unblutiges Opfer. Die Eingeweihten verstehen, was ich meine. Denn deshalb wurde auch jenes Opfer ohne Blut dargebracht, weil es der Typus des unsrigen sein sollte⁴. Siehst du, dass bereits lange vorher das Bild im Alten Bunde zur Darstellung gelangte? Versage darum der Wahrheit nicht den Glauben!“⁵

¹ Am schärfsten und eingehendsten zeichnet Chrysostomus diese Vorbildlichkeit in ihren einzelnen bemerkenswerthen Zügen in einer „Ueber den seligen Abraham“ betitelten Homilie (De beato Abraham, Migne L, 741), deren Echtheit jedoch nach dem Vorgange anderer gewichtiger Autoren bei Migne (L, coll. 720. 735. 736) stark angezweifelt ist, weshalb wir uns nicht weiter mit derselben zu beschäftigen brauchen.

² Schwane (II, 817) und Simar (S. 810) erwähnen zwar eines hierher gehörigen Textes aus Hom. 52 in Matth., der aber nach dem Wortlaute unserer Ausgabe weder in der bezeichneten Homilie noch in einer der zunächst stehenden zu finden ist.

³ Cf. Ceillier p. 725.

⁴ Διὰ τοῦτο δὲ καθεῖνῃ ἡ θυσία χωρὶς αἵματος ἐγένετο, ἐπειδὴ ταύτης ἔμελλεν ἕσσεσθαι τύπος.

⁵ Hom. in S. Eustathium Antioch., Migne L, 601. Vielleicht soll ein Hinweis auf das eucharistische Opfer noch in folgenden Worten enthalten sein: „Staunet über das bewunderungswürdige Schwert! Zu welch hohem Gebrauche wurde es verwendet, welchem Typus musste es zu Diensten

Ausser den Typen, den Prophetien durch Thatsachen, kennt Chrysostomus auch solche durch Worte, die eigentlichen Weissagungen. Beide Arten, die sogenannten real-prophetischen und verbal-prophetischen Vorausverkündigungen, wie sich die neuere Schule ausdrückt, stellt er folgendermassen nebeneinander: „Weil es nicht so gar deutlich ist, was wir gewöhnlich unter einer vorbildlichen und was unter einer wörtlichen Prophezeiung verstehen, so will ich es euch in Kürze erklären. Die Prophezeiung vermittelst eines Typus ist die, welche durch Thatsachen, die andere ist eine Prophezeiung, welche durch Worte geschieht¹. Die Einsichtsvolleren hat Gott nämlich durch Worte belehrt, die minder Verständigen durch den Anblick von Thatsachen ermuntert. Denn es sollte etwas ganz Ausserordentliches geschehen: Gott sollte unser Fleisch annehmen, die Erde sollte sich zu einem Himmel umgestalten, unsere Natur zur Würde der Engel erhoben und unsere Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Güter übertroffen werden. Damit nun der Eintritt so neuer und unerwarteter Begebenheiten sowohl diejenigen, welche sie sehen, als die, welche davon hören würden, falls er völlig unverhofft erfolgte, nicht vor Verwunderung betäubte und verwirrte, so hat Gott ihn durch Thatsachen und Worte vorgebildet, um infolgedessen unser Ohr und Gesicht daran zu gewöhnen und für das Zukünftige vorzubereiten. Soll ich dir nun auch eine vorbildliche und eine wörtliche Prophezeiung nennen, die sich auf eine und dieselbe Sache bezieht? „Wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt und verstummt wie ein Lamm vor dem, der es schert“ (Is. 53, 7). Es ist dies eine Weissagung durch Worte. Als aber Abraham den Isaak auf

stehen? Inwiefern wurde es geröthet und nicht geröthet? Ich weiss nicht, was ich sagen soll. Ein so schreckliches Mysterium war es“ (Ecl. de morte, Migne LXIII, 808).

¹ Ἡ προφητεία ἢ διὰ τοῦ τύπου ἢ διὰ πραγμάτων ἐστὶ προφητεία, ἢ δὲ ἄλλη προφητεία ἢ διὰ τῶν ῥημάτων ἐστὶ προφητεία.

den Altar gelegt hatte, sah er einen Widder mit den Hörnern in einem Gebüsch verwickelt, und diesen opferte er nun wirklich, um uns in einem Typus das heilbringende Leiden im Voraus anzudeuten.“¹

Das Wesen der Weissagungen sowohl wie das der Typen ist, wie aus der citirten Stelle hervorgeht, das gleiche: nämlich ein mehr oder weniger dunkler Hinweis auf bis jetzt verborgene Dinge, die erst in der Zukunft eintreten werden. „Denn darin besteht die Würde der Prophetie,“ sagt der Heilige anderswo, „dass sie nicht gegenwärtige Dinge offenbart, sondern zukünftige im Voraus verkündigt.“²

Ebenso ist auch der innere Zweck von Typus³ und Weissagung ganz derselbe: die Menschheit im Glauben an die erhabenen und oft schwer verständlichen Wahrheiten des Neuen Testaments zu stützen und zu befestigen. „Warum geschahen denn damals solche Weissagungen?“ fragt Chrysostomus. „Damit, wenn Christus erschienen, die Juden Lehrer unter sich selbst besäßen, die sie zu ihm hinführten, und damit sie dann leicht zu erkennen vermöchten, es sei alles, was da vor sich gehe, keine neue Ordnung des Heils, überhaupt keine Neuerung, sondern bereits ehemals vor langer Zeit vorherverkündigt worden. Es sollte dies also keine geringe Handhabe sein, sie zum Glauben zu bewegen.“⁴

Entsprechend der heilsökonomischen Zweckbestimmung der Weissagungen hält er es für selbstverständlich, dass solche im Alten Bunde sich in Bezug auf die wichtigsten Ereignisse des Neuen Testaments vorfinden, und weist aus-

¹ Hom. 6 de poenitentia, Migne XLIX, 320.

² De prophet. obscuritate II, Migne LVI, 177. Chrysostomus gebraucht jedoch das Wort „Prophetie“ auch in weiterem Sinne als gleichbedeutend mit Inspiration und versteht darunter eine durch göttliche Erleuchtung empfangene Offenbarung über etwas Geheimes, mag dieses nun der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft angehören. Vgl. Kihn S. 115. 116. ³ Kihn S. 39.

⁴ De prophet. obscuritate II, ibid.; cf. Hom. 5 in Matth., Migne LVII, 56.

drücklich darauf hin, wie mit aller Klarheit und Genauigkeit vorhergesagt worden nicht nur die Ankunft des Herrn, sondern auch die Umstände der Geburt, seine Kreuzigung, seine Wunder, die Auswahl der Apostel, die Stiftung des Neuen Testaments, das Aufhören der jüdischen Gebräuche, die Vernichtung des Heidenthums, die Herrlichkeit der Kirche, kurz alles andere, das in der Zeitenfolge eintreten werde¹.

Alle diese einzelnen Weissagungen und deren Erfüllung behandelt Chrysostomus gewissermassen im Rahmen einer christlichen Apologie ausführlich in seiner Homilie „gegen die Juden und Heiden“, in welcher er den biblischen Beweis für die Gottheit Christi führen will. Er kommt dabei auch auf die prophetischen Ankündigungen des neutestamentlichen Opfers zu sprechen, unter denen jedenfalls die Weissagung des Propheten Malachias die erste Stelle einnimmt, einmal da ihr Wortlaut klar und bestimmt² ist, so dann weil Malachias erst nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft lebte, so dass seine Vorherverkündigung nicht etwa als schon während dieses Exils in Erfüllung gegangen dargestellt werden konnte³.

Wir übergehen die kurzen Bemerkungen, die sich in der vorhin genannten Homilie „gegen die Juden und Heiden“⁴ finden, weil die dortselbst ausgesprochenen Gedanken auch wieder in der die malachianische Prophetie am ausgedehntesten und ex professo besprechenden Hauptstelle⁵ enthalten sind. Letztere lautet also: „Ich führe jetzt einen

¹ De prophet. obscuritate II, ibid. col. 178.

² φανερώς . . . σαφῶς: Adv. Iudaeos V, Migne XLVIII, 902.

³ Ibid.: ἵνα μὴ λέγῃς, ὅτι τὰ θεῖα ταῦτα, ἃ προέλεγον, ἐπὶ τῆς αἰγυπτιακῆς ἐξέβη.

⁴ Hom. contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus, Migne XLVIII, 822. 836.

⁵ Bellarmin (lib. 5, c. 10, p. 395), Katschthaler (p. 186), Stöckl (S. 483), Schanz (S. 437) erwähnen auch noch eines Citates aus Chrysostomus in Ps. 95. Aber die betreffende Homilie gehört nach Migne zu den Spuria, weshalb wir sie nicht weiter berücksichtigen.

Propheten an, der erst nach der Zurückkunft aus Babylon und dem Wiederaufbau der Stadt gelebt und unzweideutig über eure (der Juden) Verhältnisse geweissagt hat. Nachdem nämlich die Juden zurückgekehrt waren, die Stadt und den Tempel wieder aufgebaut hatten und auch wieder ihre Opfer darbrachten, verkündigte Malachias diese gegenwärtige Zerstörung vorher und die Aufhebung ihrer Opfer¹. . . . Wann ist dieses geschehen, o Jude? Wann ist dem Herrn an allen Orten ein Opfer dargebracht worden? Wann ein reines Opfer? Du kannst keinen andern Zeitpunkt angeben als die jetzige Zeit nach der Ankunft Christi. Denn wenn die genannte Weissagung sich nicht auf unsere Zeit und nicht auf unser Opfer² bezieht, sondern auf das jüdische, dann steht sie im Widerspruch mit dem Gesetze. Moses³ befiehlt nämlich, dass an keinem andern Orte geopfert werden solle als an jenem, den Gott der Herr erwählen werde. Da er nun jene Opfer auf eine einzige Stätte beschränkte, der Prophet hingegen erklärt, dass in Zukunft an allen Orten geopfert und ein reines Opfer dargebracht werden solle, befindet er sich offenbar in directem Gegensatze zu Moses. Es ist jedoch kein Widerspruch zwischen beiden vorhanden und keine Meinungsverschiedenheit. Denn jener hat von einem andern Opfer geredet und dieser wieder von einem andern geweissagt. Woraus wird dies aber klar? Aus dem Wortlaut sowohl wie auch aus verschiedenen andern Gründen. In erster Linie erhellt dies aus der Angabe des Ortes. Denn nicht in einer einzigen Stadt, wie bei den Juden, sondern ‚vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange‘ sollte nach der Prophetie der fragliche Opferdienst gefeiert werden. Zweitens geht solches hervor aus der Art des Opfers. Denn da er ‚ein reines Opfer‘ vorherverkündigte, hat er gezeigt, was für ein Opfer er meinte. Ferner be-

¹ τὴν τῶν θυσιῶν ἀναίρεσιν.

² ὡς εἰ μὴ τοῦτον προλέγει τὸν καιρὸν μηδὲ τὴν θυσίαν τὴν ἡμετέραν.

³ 5 Mos. 16, 5. 6.

weisen dies auch die Personen, welche das Opfer darbringen sollen. Denn es heisst nicht: in Israel, sondern: ,unter den Völkern'. Und damit du nicht etwa glauben könntest, dass diese Weise zu opfern nur in einer oder zwei oder drei Städten eingeführt werden solle, sagt er nicht bloss: an allen Orten, sondern: vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, um dadurch zu zeigen, dass, soweit die Sonne die Erde beleuchtet, auch das Evangelium sich ausbreiten werde. Er nennt das Opfer ,rein', als ob das frühere unrein gewesen wäre, nicht jedoch seiner eigenen Natur gemäss, sondern nach der Beschaffenheit derer, die es darbrachten. Deshalb heisst es: ,Das Rauchwerk ist mir ein Greuel' (Is. 1, 13). Uebrigens wird man auch, wenn man dieses Opfer den frühern an die Seite stellt, einen unendlichen Unterschied bemerken¹, so dass im Vergleich zu jenen nur dieses Opfer allein ,rein' genannt zu werden verdient. Denn was Paulus von dem Gesetze und der Zeit der Gnade sagte: ,Was dort verherrlicht war, bleibt nicht verherrlicht wegen der überschwänglichen Herrlichkeit' (2 Kor. 3, 10), können wir auch hier ganz ruhig aussprechen, dass im Vergleich zu jenen nur dieses Opfer allein das Attribut ,rein' mit Recht verdient. Denn es wird nicht durch Rauch oder Fettdampf, nicht durch Blut oder Lösegeld, sondern durch die Gnade des Heiligen Geistes dargebracht.²

Von vornherein ist klar, dass Chrysostomus die Erfüllung der malachianischen Weissagung nicht zu irgend einer Zeit des Judenthums erblickt. Nicht genug, dass er ausdrücklich constatirt, der Zeitpunkt für das von dem Propheten vorherverkündigte Opfer sei erst mit der Ankunft Jesu, mit dem

¹ πολὺ τὸ μέσον εὐρήσει καὶ ἄπειρον.

² Adv. Iudaeos V, Migne XLVIII, 902. 903: ἀλλὰ διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος προσάγεται χάρις. In Zusammenhang mit diesem Citat sind auch zu erklären: Expos. in Ps. 8, Migne LV, 107. 108, und in Ps. 112, ibid. col. 301.

Anbruch des Christenthums gegeben, zählt er noch verschiedene Gründe auf, welche die Annahme ersterer Deutung unmöglich machen. Denn einmal würde in diesem Falle Malachias sich offenbar in directen Gegensatz stellen zu Moses, was gewiss bei der heilsökonomischen Sendung beider gottbegnadigter Männer nicht denkbar ist. Andererseits gibt Chrysostomus auch noch positiv den Unterschied an, der zwischen dem Opfer des Malachias und denjenigen der Juden nach dem Wortlaute der Prophetie obwaltet, indem ersteres durch seine eminente Reinheit wie auch durch das mit besonderem Nachdruck hervorgehobene Merkmal der Universalität in Bezug auf den Ort der Darbringung — auf dem ganzen Erdenrunde — und die darbringenden Personen — unter allen Nationen — vor den jüdischen sich auszeichnet.

Es steht also fest: Wie die Verheissung des Propheten Malachias besagt, wird der alttestamentliche Opfercult gänzlich aufgehoben, und an seine Stelle tritt im Neuen Bunde ein ganz neues und wesentlich verschiedenes Opfer.

Welches ist nun, näher betrachtet, das von Chrysostomus als Opfer des Malachias genau charakterisirte, specifisch christliche Opfer?

Die Annahme, der Heilige habe dabei das Kreuzesopfer im Auge, wird sich sofort als unhaltbar erweisen, mögen wir auf den ganzen Zusammenhang der Stelle oder auf die einzelnen Worte des Textes achten. Insbesondere entspricht das Kreuzesopfer keineswegs den Merkmalen, in denen der heilige Kirchenvater hauptsächlich die specifischen Vorzüge des verheissenen Opfers erblickt. Ebenso ist es unstatthaft, unsern Autor auf Grund obigen Citates, wie es von gegnerischer¹ Seite geschehen, als einen Vertreter jener Interpretation der malachianischen Weissagung aufzustellen, welche in den Worten des Propheten bloss einen Hinweis auf die

¹ Siehe bei Bellarmin lib. 5, c. 10, p. 395.

sogen. uneigentlichen Opfer, etwa auf die geistigen Opfer des Gebetes oder der guten Werke, erkennen will.

Man beachte zuvörderst den ganzen Gedankengang der Ausführungen. Dieselben bieten uns eine in ihren einzelnen Zügen mit exegetischer Genauigkeit durchgeführte Antithese. Dass es sich nun im ersten Theile um die rituelle Opfereinrichtung des Alten Bundes handelt, dafür spricht aufs unzweideutigste die nähere Präcisirung derselben als jener Opfer, die erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil wieder dargebracht wurden, deren Feier nach göttlicher Anordnung bloss an einem einzigen Orte geschehen durfte, welche in Rauch und Fettdampf aufgingen. Diesem offenbar äussern Opferdienste stellt Chrysostomus mit den nämlichen hieratischen Termini ein anderes Opfer gegenüber, das noch mehr als vollständigen Ersatz für erstern bieten soll. Eine solche Antithese erlaubt aber unter keinen Umständen, im zweiten Theile nur ein Opfer im übertragenen Sinne, ein bloss geistiges Opfer, anzunehmen. Zudem ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang klar, dass der Heilige unter dem verheissenen Opfer ein ganz neues, bisher im Alten Testamente völlig unbekanntes versteht, da ja durch den Opfercultus des Neuen Bundes eine gänzliche Veränderung und Umwälzung¹ vor sich gehen soll. Damit ist aber vollständig ausgeschlossen, die sogen. geistigen Opfer als die Erfüllung der malachianischen Weissagung zu betrachten, indem Chrysostomus dieselben überall in der alttestamentlichen Heilsökonomie als bekannt voraussetzt und ausdrücklich erklärt, dass sie schon von alters her bei Juden² und Heiden³ geübt wurden. Soviel über den innern Gedankengang der Stelle.

¹ Cf. Hom. contra Iudaeos et Gentiles, Migne XLVIII, 822: πῶς τὸ ἐξαίρετον καὶ παρηλλαγμένον.

² Hom. 11 in Hebr., Migne LXIII, 93: ἄνωθεν ἤδη τὰς μὲν ἐκχωρηχυνίας.

³ Ibid.: Τοιαῦται ἦσαν αἱ τοῦ Κορνηλίου προσφοραί.

Was nun die Erklärung des prophetischen Textes im einzelnen betrifft, so nimmt der gelehrte Exeget bei seiner Interpretation gar keine Rücksicht auf die spezifische Bedeutung des im hebräischen Urtexte¹ stehenden Terminus „Mincha“, der nach dem biblischen Sprachgebrauche² in der Regel zur Bezeichnung des unblutigen Speiseopfers angewendet wird und deshalb für eine richtige Auffassung der Stelle in erster Linie entscheidend ist. Chrysostomus übersetzt „Mincha“ gleich der Septuaginta durchwegs einfach mit *θυσία*. Um so mehr Beachtung schenkt er jedoch dem Attribut „καθαρά“, durch welches das verheissene Opfer als ein „reines“ gepriesen wird. Dasselbe gilt ihm in dem Sinne als rein, dass es auch nicht, wie dies bei den jüdischen Opfern der Fall war, durch die sündhafte Gesinnung und schlechte Disposition der Ministri, die es darbringen, verunreinigt³ werden kann. Am allerwenigsten können aber durch dieses so nachdrucksvoll betonte Merkmal die geistigen Opfer charakterisirt sein, indem gerade sie, welche als „innere Opfer“ „der Tugendhaftigkeit“⁴ des Menschen entspringen, ihren Werth vor Gott in erster Linie aus der sittlichen Disposition des Subjectes ableiten, also durch jedwede innere Indisposition mehr oder minder befleckt werden. Das neue Opfer ist also seiner Natur und Wesenheit nach absolut rein, gewissermassen das „reine“ κατ' ἐξοχήν, indem seiner einzig gearteten, absoluten Reinheit gegenüber alle andern Opfer keinen gerechten Anspruch mehr auf dieses Epitheton erheben können. Es sind dies lauter Momente, die einzig und allein in dem eucharistischen Opfer⁵ ihre volle

¹ Bekanntlich waren die Antiochener des Hebräischen nicht sehr kundig. Vgl. die Ableitung von „Pascha“ S. 163.

² Cf. Bellarmin l. c. p. 392. Franzelin p. 351—353. Hurter p. 628, nota 1.

³ Denselben Gedanken spricht das Tridentinum aus in sess. 22, cap. 1.

⁴ Hom. 11 in Hebr., ibid.

⁵ Cf. Bellarmin (l. c. p. 395), der die Schlussworte per Spiritum Sanctum mit per verba consecrationis identificirt und bemerkt: Non quadrat in opera nostra, quae sunt sacrificia improprie dicta, sed in Eucharistiam

Bewahrheitung finden, wenn Chrysostomus dasselbe zwar auch nicht ausdrücklich nennt, wie dies z. B. schon die Apostellehre, Justinus und Irenäus thun, welche direct von einer Erfüllung der malachianischen Weissagung in der neutestamentlichen „Brodbrechung und Eucharistie“ reden¹.

Ausdrücklich constatirt Chrysostomus, dass neben Malachias sich noch andere Propheten finden, die deutlich erklären, der jüdische Cultus werde ein Ende nehmen, dagegen unsere Religion zur Blüthe gelangen. Ueberall auf dem Erdkreise werde das Evangelium Christi sich ausbreiten und nach der Abschaffung jener Opfer eine andere Art von Opfern eingeführt werden“². Sehr häufig³ citirt er solche in der Heiligen Schrift bekanntermassen nicht selten vorkommende, prophetische Texte, die allerdings an sich mehr allgemein gehalten sind. Er knüpft meistens nur kurze Bemerkungen daran, aus denen uns in mehr oder minder dunkeln Umrissen ein Bild des eucharistischen Opfers entgegentritt.

Als eine Ankündigung des eucharistischen Opfercultes betrachtet der heilige Kirchenlehrer das bekannte Wort des Herrn im Gespräche mit der Samariterin⁴.

Er gibt dies schon äusserlich dadurch kund, dass er fragliche Stelle in Zusammenhang bringt mit den Prophetien

optime convenit. Franzelin (p. 354) sagt von der Beweiskraft unserer Stelle: *Diserte de nostro sacrificio in Ecclesia christiana prophetiam interpretatur.*

¹ Doctr. duod. Apost. c. 14. Iustin., Dialog. c. Tryph. c. 41. Iren., Adv. haer. IV, 17, 5. Siehe das Zugeständniss in der Realencyklopädie für protest. Theol. S. 45 und Kahnis, Dogmatik II, 182.

² Adv. Iudaeos V, Migne XLVIII, 902: *ἡσυχίας ἐτέρας εἰς ἐνεργήσεται τρόπος.*

³ Cf. Hom. 67 in Genes., Migne LIV, 574. 575; Adv. Iudaeos V, Migne XLVIII, 903, und VII, ibid. coll. 918. 919. 922—925; Hom. contra Iudaeos et Gentiles, ibid. coll. 822. 836; Expos. in Ps. 109, Migne LV, 276.

⁴ Joh. 4, 21. 23: „Es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge (Garizim) noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet. . . Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten.“

des Malachias und Sophonias, ja ausdrücklich deren beiderseitige „Uebereinstimmung“¹ hervorhebt. Es soll damit offenbar nichts anderes gesagt sein, als dass der Ausspruch Christi bei Joh. 4, 21. 23 als eine nähere Erklärung, als eine wahrheitsgetreue Bestätigung jener alttestamentlichen Weisungen anzusehen ist.

Gehen wir auf die exegetische Interpretation selber ein, so kommen hier so ziemlich die nämlichen Beweismomente wieder in Betracht wie bei der Auslegung des malachianischen Textes, so dass wir uns kurz fassen können. Einmal erkennt unser Vater in der Verheissung des Heilandes die Verkündigung einer ganz neuen, bis jetzt bei Juden und Samaritern unbekannten Verehrung, die erst mit Christus ihren Anfang nehmen sollte, kann also dabei keineswegs die bereits im Alten Bunde zur Bethätigung gelangten uneigentlichen Opfer im Auge haben².

Sodann stellt er auch hier die neue, verheissene „gotteswürdige“³ Anbetung in offenen Gegensatz zu dem alttestamentlichen, äussern Opfereultus, zur Anbetung Gottes vermittelst der rituellen Opfer, wie solche von seiten der Juden ausschliesslich in Jerusalem, von den Samaritern nur auf dem Berge Garizim dargebracht wurden. Es ist dies die bekannte Antithese, welche auch im Neuen Bunde als logisches Gegenstück die Annahme eines wahren, äussern Opferdienstes und nicht eine bloss geistige Verehrung verlangt.

Erhärtet wird in unserem Falle dieses Beweismoment durch die Geltendmachung des typischen⁴ Verhältnisses, welches Chrysostomus in den Worten ausgesprochen sieht: „Die wahren Anbeter werden den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten“⁵. Denn wenn die alten, gesetzmässigen

¹ *συνῆδουσιν*. Adv. Iudaeos 5, Migne XLVIII, 903.

² Hom. 33 in Io., Migne LIX, 189.

³ Ibid. col. 190: *θεῷ πρέπουσα*.

⁴ Cf. Bellarmin lib. 5, c. 11, p. 396.

⁵ „Durch den Ausdruck ‚wahre Anbeter‘ verwarf Christus mit den

Opfer zu der neuen, im voraus bei Joh. 4, 23 angekündigten Anbetung Gottes in der nämlichen Beziehung stehen wie „der Typus zur Wahrheit“¹, dann ist unsere ganze Argumentation durch den Hinweis auf unsere frühere Erörterung, wo wir eingehend über die Beweiskraft der Vorbilder, speciell des typischen alttestamentlichen Opfercultus, für den Opfercharakter der heiligen Eucharistie handelten, erledigt.

Es ist nicht zu läugnen, dass der heilige Lehrer, trotzdem er unsere Stelle unverkennbar auf ein wahres, eigentliches Opfer, die Eucharistie, bezieht, dabei auch der bloss geistigen Gottesverehrung, der sogen. uneigentlichen Opfer, gedenkt. Er sagt nämlich: „Da jene (die Samariter) und die Juden die Seele ganz ausser acht liessen, dagegen viele Sorge auf den Leib verwandten, indem sie denselben von allem Schmutz reinigten, erklärte ihnen Christus, der geistige Gott werde nicht durch die Reinheit des Leibes, sondern durch das, was an uns geistig ist, d. i. durch die Seele, verehrt.“²

Doch bieten diese Worte keine Schwierigkeit. Wie der ganze Context unseres Citates kundgibt, handelt es sich hier ausser dem eigentlichen, äussern Opferdienst, der also dem Gedankengange zufolge vorausgesetzt wird, noch um eine besondere zweite Verehrung, welche dem Herrn bei der rituellen Opferdarbringung nach der Intention der Juden erwiesen werden sollte, nämlich um die körperliche Reinigung. Dem gegenüber verlangt der vollständige Aufbau der entgegenstehenden Parallele ebenfalls das Vorhandensein eines äussern Anlasses — die eucharistische Opferfeier —, bei der Gott nach seinem eigenen Willen nicht durch

Samaritern zugleich auch die Juden. Denn obwohl letztere noch besser gewesen als jene, so waren sie doch um vieles geringwerthiger als die zukünftigen, und zwar so viel, als das Vorbild unter der Wahrheit steht. . . . In früherer Zeit war alles nur Typus: die Beschneidung, die Brandopfer, die andern Opfer und die Räucherungen. Dieselben haben nun keine Geltung mehr, sondern alles ist Wahrheit“ (Hom. 33 in Io., ibid. col. 190).

¹ τύπος — ἀλήθεια.

² Hom. 33 in Io., Migne LIX, 190.

leibliche Reinheit, sondern auch noch durch geistige Opfer zu verehren ist. Wenn wir sehen, welches Gewicht der heilige Redner an einer Menge von Stellen¹ gerade auf die richtige, geistige Disposition, auf die innern Opfer, legt, um die Antheilnahme am eucharistischen Opfer zu einer frucht- und segensreichen zu machen, so ist unschwer zu erkennen, dass er auch in der allegirten Homilie wieder auf dieses, ihm augenscheinlich so sehr am Herzen gelegene Thema hinweisen will.

Was den Beweis aus den Einsetzungsworten anbelangt, so bezeugt deren Besprechung von seiten des hl. Chrysostomus klar, dass er jener erstmaligen Feier der Eucharistie nicht nur Opfercharakter zuerkennt, sondern sie auch als die göttliche Stiftung des immerwährenden, eucharistischen Opfercultus betrachtet.

Es ist früher bereits hervorgehoben worden, dass er betreffs näherer Erklärung weniger die beiden Hauptglieder: „Das ist mein Leib; das ist mein Blut“, in den Bereich seiner Discussion zieht, als vielmehr die beiderseitigen Zusätze, welche vorzüglich Bezug nehmen auf die Opferqualität der heiligen Eucharistie.

¹ So z. B. nennt Chrysostomus die Aussöhnung mit dem Feinde, von welcher er verlangt, dass sie nach Matth. 5, 23. 24 der Theilnahme am eucharistischen Gottesdienste vorangehen soll, ausdrücklich „ein Opfer“, *θυσία* (Hom. 16 in Matth., Migne LVII, 250). Auch die Gebete der Gläubigen während der heiligen Messe bringt der Priester als Opfer dar: *ἀναφέρων* (Hom. 15 in Hebr., Migne LXIII, 122). Vgl. Bibliothek der Kirchenväter X, 254. Oder die Gläubigen selbst sollen sich in eigener Person oder ihre Seelen beim Beiwohnen an der eucharistischen Feier aufopfern: *εἰ γὰρ βούλει τιμῆσαι τὴν θυσίαν, τὴν ψυχὴν προσένεγκε* (Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508). Vgl. ferner: Hom. de incompr. Dei natura IV, Migne XLVIII, 734; Hom. 2 de prodizione Iudae, Migne XLIX, 390. 391; Hom. 24 in Act. Ap., Migne LX, 190; Hom. 29, *ibid.* col. 217; Hom. 3 in Col., Migne LXII, 323; Ecl. de non contemn. Ecel., Migne LXIII, 626, etc. Uebrigens findet sich eine solche Verbindung der geistigen Opfer mit dem eucharistischen bereits bei Iustin., Dial. c. Tryph. c. 111.

a) Da bezüglich der ersten Formel ein solcher Zusatz sich nur bei Lucas und Paulus, dem sogen. paulinischen Bericht, findet, Chrysostomus aber von den vier biblischen Relationen bekanntlich bloss die von Matthäus und Paulus commentirt, ist zuvörderst hier nur der letztern zu gedenken. Die erste Consecrationsformel lautet bei Paulus: „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird“ (1 Kor. 11, 24). Der heilige Redner knüpft an den von dem Apostel den Korinthern wegen deren schnöden Behandlung der Armen bei Abhaltung der Agapen gemachten Vorwurf an und fügt bei: „Jener gab seinen Leib euch gemeinschaftlich ohne Ausnahme hin, du aber gibst nicht einmal gewöhnliches Brod zu gemeinsamem Tische her? Sein Leib wurde gleichmässig für alle gebrochen und für alle ohne Unterschied dahingegeben.“¹

Was uns bei Betrachtung dieser beiden Sätze vor allem auffallen muss, ist die offenbare Verschiedenheit in der Phraseologie. Im ersten Satz nimmt der Heilige anscheinend in erster Linie Bezug auf den Speisecharakter des Abendmahls, welches Christus zur gemeinsamen Nahrung gegeben als nachahmenswerthes Vorbild, bei der Veranstaltung der Agapen keinen Unterschied zu machen zwischen arm und reich. Im zweiten Satze dagegen ist besonders der Nachdruck zu beachten, der zugleich mit Erweiterung des paulinischen „ὅμῳ“ in „ἀπάντων“ auf das „ὑπέρ“ gelegt ist, welche Präposition nach biblischem Sprachgebrauch „die von der Darbringung eines Opfers unzertrennliche Stellvertretung“² bezeichnet. Offenbar ist sich Chrysostomus der Bedeutung der genannten Partikel bewusst, wie er dies auch an unzähligen andern Stellen³ bekundet, und will durch die zwei-

¹ Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 229: Ἐξέσινος τὸ σῶμα ἐξίσσης ἔδωκε, σὺ δὲ οὐδὲ τὸν κοινὸν ἄρτον δίδως ἐξίσσης; καὶ γὰρ ὑπὲρ ἀπάντων ὁμοίως ἐκλάσθη καὶ σῶμα γέγονεν ὑπὲρ ἀπάντων ἐξίσσης.

² Oswald S. 661. Cf. Hurter p. 629.

³ Z. B. Hom. 33 in Hebr., Migne LXIII, 227; Hom. 13, ibid. col. 107; De Lazaro concio VI, Migne XLVIII, 1029; Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 432.

malige, unmittelbar nacheinander folgende Anwendung des *ὑπέρ* die Opferidee um so unzweideutiger zum Ausdruck bringen. Denn wenn er die blossе Hingabe zum Speisegenuss, welcher Gedanke allein bei dem hier vorliegenden Texte andernfalls geltend gemacht werden könnte, im Auge hat, gebraucht er den Dativ¹. Ein schlagendes Beispiel hierfür bietet uns dieselbe Homilie kurz vorher: „Dein Herr hat sich selbst für dich dahingegeben; du aber gibst deinem Bruder nicht einmal Speise zu deinem eigenen Vortheil? . . . Christus hat ohne Unterschied für alle gegeben, da er sprach: ‚Nehmet hin, esset‘.“² Treffender könnten die beiden fraglichen Bedeutungen³ sicherlich nicht nebeneinander gestellt werden. Es steht also im allgemeinen fest: Chrysostomus charakterisirt die erste paulinische Stiftungsformel als ein offenes Aussprechen der in ihr enthaltenen Opferidee⁴.

Weiter bietet uns der angezogene Text eine Beantwortung der Frage, ob diese Opferqualität schon der letzten Abendmahlsfeier oder erst ausschliesslich dem Kreuzestode zukommt. Chrysostomus wiederholt den Terminus des hl. Paulus: „Er wurde gebrochen.“⁵ Abgesehen davon, dass der Ausdruck „brechen“ dem ganzen Contexte zufolge sich nur auf den Leib Christi beziehen kann, insofern derselbe unter den Brodsgestalten im Zustande einer Speise gegenwärtig ist, ausgetheilt und gegessen wird⁶, constatirt unser Autor anders-

¹ Z. B. Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331.

² *ὑπὲρ σοῦ . . . τῷ ἀδελφῷ . . . παῖσιν.*

³ Vgl. ebenso: Hom. 25 in Matth., *ibid.* col. 332: „Was ihm (dem Vater) am kostbarsten war, seinen eingeborenen Sohn hat er für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*), seine Feinde, dahingegeben; ja nicht nur dies, nachdem er ihn dahingegeben, bereitete er uns (*ἡμῖν*) in ihm ein Mahl.“

⁴ „Sein Leib wurde gleichmässig für alle gebrochen und für alle ohne Unterschied dahingegeben.“ So übersetzt Thalhofer (Bibliothek der Kirchenväter V, 471) unsere Stelle, während es wörtlich heisst: „Sein Leib ist . . . für alle ohne Unterschied zum Leibe geworden.“ Es ist demnach „Leib“ *σῶμα*, im Sinne von „Opferleib“ zu fassen. ⁵ *ἐκλάσθη.*

⁶ Um so mehr können wir dies behaupten, wenn wir sehen, wie Franzelin zum Beweise, dass der fragliche Gedanke schon in dem Berichte

wo¹, bei der Interpretation von 1 Kor. 10, 16, ausdrücklich, dass eine solche Brechung des göttlichen Leibes, zumal verschiedenen vorbildlichen Andeutungen der Heiligen Schrift gemäss, nicht am Kreuze, sondern nur beim heiligen Opfermahle stattfinden konnte. „Warum setzt aber der Apostel hinzu: ‚das wir brechen‘?“ lautet die bereits früher citirte Stelle. „Dies geschieht jedoch, wie wir sehen, bei der Eucharistie. Am Kreuze geschah es nicht, vielmehr das Gegentheil. Denn es heisst: Kein Bein soll an ihm gebrochen werden. Aber was er am Kreuze nicht litt, das duldet er beim Opfer um deinetwillen. Er lässt sich brechen, um allen als Speise zu dienen.“² Offenbar soll demnach die an der sichtbaren Species äusserlich vollzogene Brechung die mystische, sacrificielle Brechung des unsichtbaren Leibes versinnbilden, da ja, wie wir vorhin gehört, Christus auch „für alle gebrochen wird“.

b) Ausgiebiger noch sind des Heiligen Bemerkungen zu den Zusätzen der zweiten Stiftungsformel, zumal solche in beiden von ihm commentirten Berichten, bei Matthäus und Paulus, vorhanden sind. Letzterer drückt sich folgendermassen aus: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (1 Kor. 11, 25), woran anschliessend der heilige Lehrer weiterfährt: „Der Kelch des Alten Testaments bestand in Trankopfern und in dem Blute der vernunftlosen Thiere. Nachdem das Opferthier getödtet war, wurde das Blut in Kelchen und Schalen aufgefangen und als Opfer ausgegossen. Da er nun statt des Blutes der Thiere das seinige einführte, erinnerte er an jenes alte Opfer, damit bei diesen Worten niemand in Bestürzung gerieth.“³ Aehnlich lautet die Erklärung zu der Fassung des Evangelisten Matthäus: „Dies ist mein Blut des Neuen Testaments“ (Matth. 26, 28).

des hl. Paulus enthalten sei, sich auch auf die in unserer Stelle gegebene Interpretation des hl. Chrysostomus beruft (p. 41, nota).

¹ Cf. Bellarmin l. 5, c. 12, p. 397.

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200.

³ Hom. 27, ibid. col. 230.

Chrysostomus weist in den allegirten Worten auf die Gründung des Alten Bundes hin, „der mit Blut war eingeweiht worden“¹, und zwar, wie mit Nachdruck hervorgehoben, mittelst des Blutes von Opferthieren². Da aber Christus an Stelle des Alten Bundes einen Neuen einführen wollte, „einen Bund der Verheissung, des neuen Gnadengesetzes“³, musste analog dem Alten auch dieser mit „Blut“⁴ gegründet bzw. „befestigt“⁵ werden, und wie das vollständige Gegenbild verlangt, demnach ebenfalls durch Opferblut. Deutlich bezeichnet Chrysostomus sowohl in seinem Commentar zu Matthäus wie in dem zu Paulus das Blut Jesu Christi, „das Blut des Herrn“⁶, als das zur Bundesschliessung hingeebene Bundesblut. Nicht minder evident ist, wie schon durch den ganzen Gedankengang der Interpretation überhaupt, so insbesondere durch den Hinweis auf die etwaige Verwirrung und Bestürzung der Apostel, welcher unser Vater den Heiland durch eine zweckentsprechende, auf die alttestamentlichen Opfer Rücksicht nehmende Formulirung des Stiftungswortes zuvorkommen lässt, der Abendmahlssaal als der Ort der Bundesschliessung, speciell das dort fliessende und „eingeführte“ eucharistische Blut als das wahre Bundesblut und somit die dortselbst veranstaltete Feier als Opferhandlung charakterisirt.

Matthäus erweitert seinen Bericht noch durch das Schlusswort, welches sich nur bei ihm findet: „das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“. Es ist klar, dass jenes Blut, welches auf solche Weise eine stellvertretende Hingabe zur Sühne der Sünden documentiren soll, unstreitig ein wahres Opfer sein muss, indem gerade hierin, in der Idee der stellvertretenden Sühneleistung, früher

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738.

² Hom. 27 in 1 Cor., ibid.: τὸ αἷμα τῶν ἀλόγων . . . τὸ θῆσαι.

³ Hom. 82 in Matth., ibid.

⁴ Cf. Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 124.

⁵ Συνέχει: Hom. 82 in Matth., ibid.

⁶ Ibid.: τὸ αἷμα τοῦ Δεσποτικόν; Hom. 27 in 1 Cor., ibid.: τὸ αὐτοῦ.

ein wesentliches Merkmal des eigentlichen Opferbegriffes erkannt worden. Viermal weist Chrysostomus in seinem Commentar zu obigen Worten auf deren sacrificielle Bedeutung hin. Wenn bei den zwei ersten Erwähnungen „die Sündenvergebung als die Ursache des Leidens . . ., des Todes“¹ Jesu bezeichnet wird, so ist jedenfalls die Vergiessung des Blutes am Kreuze gemeint. In den beiden andern Fällen setzt jedoch der heilige Lehrer das Blut des Herrn, welches „Sündenvergebung bewirkt“², in Gegensatz zum alttestamentlichen Pascha, dessen typische Gedächtnissfeier, wie er sagt, durch die Einsetzung eben dieser neuen Blutesdarbringung in der Eucharistie abrogirt werden sollte. Stellen wir diese doppelte Redeweise zusammen, so kommt demnach der Eucharistie der Opfercharakter zu wegen ihrer innigen Verbindung mit dem Kreuzesopfer, resp. mit der dort zur Vergebung der Sünden geschehenen Blutvergiessung.

Auf das hiermit angedeutete Verhältniss zwischen Eucharistie und Golgathaopfer geht Chrysostomus näher ein bei der Commentirung des Schlusswortes in der paulinischen Relation: „Thut dies zu meinem Andenken“. Er erblickt in diesem feierlichen Auftrage des Herrn einmal den Ausdruck der göttlichen Willensmeinung, welche die eucharistische Opferfeier als eine bleibende neutestamentliche Institution intendirt³, sodann zugleich die Angabe des Grundes⁴, welcher den Heiland bei der ganzen Stiftung leitete.

Dieselbe sollte nämlich gemäss der Begründung des hl. Paulus in 1 Kor. 11, 26⁵ in erster Linie eine Erinnerung, eine Gedächtnissfeier sein des Kreuzesopfers, „ein An-

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 738: τοῦ πάθους . . ., τοῦ θανάτου.

² Ibid. col. 739: ἄψεν ἀμαρτιῶν ἐργάζεται.

³ Ausdrücklich intendirt der Herr mit dem genannten Befehle auch die Abrogation des alttestamentlichen Paschaopfers (Hom. 82 in Matth., ibid.).

⁴ Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230: τὴν αἰτίαν ἐκκαλύπτων ἡμὶν τῆς τοῦ μυστηρίου δόσεως.

⁵ 1 Kor. 11, 26: „Denn so oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt.“

denken an Christus“¹, eine Erinnerung an „alles, was der Herr um deinetwillen gelitten hat“², sowie daran, „dass er für uns gestorben ist“³, „eine Befestigung der Lehre seines Todes durch „die heiligen Mysterien“⁴, „eine Verkündigung des schauerlichen Geheimnisses, dass Gott für die ganze Welt sich dahingegeben“⁵. „Ist Jesus nicht gestorben,“ fragt er, „wozu die Feier der heiligen Symbole?“⁶ Die heilige Eucharistie ist also offenbar nach der Intention des göttlichen Stifters selbst das sichtbare Zeichen der Erinnerung an seinen Opfertod auf Calvaria.

Doch hält Chrysostomus diese Gedächtnissfeier nicht für eine blosse Gedanken- und Worterinnerung, sondern für eine Wesenserinnerung, welche das Vergangene, d. i. hier das Kreuzesopfer, auch wahrhaft und wirksam gegenwärtig setzt, „indem hier der Herr selbst anwesend ist, der Tod desselben vollzogen wird, das schaudervolle Opfer, die unaussprechlichen Geheimnisse“⁷. Der heilige Lehrer lässt in der Eucharistie den Tod des Herrn einfach dadurch sich vollziehen, dass bei jeder liturgischen Feier genau das nämliche Opfer dargebracht wird wie ehemals am Kreuze. „Pascha ist die Verkündigung“⁸ des Todes Christi,“ sagt er. „Denn das Opfer, welches heute dargebracht wird und gestern dargebracht wurde und täglich noch wird gefeiert werden, ist ähnlich, ja ebendasselbe wie das an jenem Sabbattage vollzogene. Jenes ist nicht ehrwürdiger als dieses und dieses auch nicht werthvoller als jenes, vielmehr sind beide ein und das nämliche, gleich schauererregend und heilbringend.“⁹

¹ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* col. 229: ἀνάμνησις τοῦ Χριστοῦ.

² *Ibid.* col. 230. ³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739.

⁴ *Ibid.* col. 740. ⁵ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170.

⁶ Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 739.

⁷ Hom. 21 in Act. Ap., *ibid.*: τοῦ Δεσπότητος παρόντος, τοῦ θανάτου ἐπιτελουμένου ἐκεῖνου, τῆς φρικτῆς θυσίας, τῶν ἀφάτων μυστηρίων.

⁸ Natürlich ist hiermit, wie der folgende Satz besagt, nicht eine bloss verbale Verkündigung gemeint, sondern eine reale und substantielle.

⁹ Adversus Iudaeos III, Migne XLVIII, 867: ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτῇ.

Wie aber näher die hiermit ausgesprochene Identität zwischen heiliger Messe und Kreuzesopfer aufzufassen ist, kommt auf das bestimmteste zum Ausdruck an der für diese Frage unstreitig wichtigsten Stelle¹, welche so ziemlich den Kern der Anschauung unseres Vaters über das Verhältniss des eucharistischen zum Golgathaopfer wiedergibt.

Chrysostomus sucht nämlich das Vorhandensein eines perennirenden Opfers im Neuen Bunde und dessen immerwährende Feier in Einklang² zu bringen mit der von Paulus³ aufgestellten und von dem heiligen Redner selbst so gerne und so häufig betonten Einzigkeit und Suffizienz des Opfers am Kreuze. Und wie Specht rühmend erwähnt, hat der gelehrte Exeget für eine solch schwierige Frage eine Antwort, „die an theologischer Schärfe nichts zu wünschen übrig lässt“⁴. Er erhebt nämlich, ausgehend von der Vielheit der alttestamentlichen Opfer — deren ununterbrochene Darbringung nothwendig gewesen „wegen ihrer Schwäche und zur blossen Erinnerung an die Sünden“, während dagegen Christus am Kreuze „die Sünden durch das einzige Opfer hinweggenommen hat, so dass für ein zweites Opfer kein Bedürfniss mehr vorhanden ist“⁵ —, den methodischen Zweifel: „Aber wie? Opfern

¹ Ein treffende Aeusserung über das Verhältniss der Eucharistie zum Kreuzesopfer findet sich auch in Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508.

² Vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 191.

³ Hebr. 7, 27; 9, 12. 25—28; 10, 10. 12. 14.

⁴ Specht S. 57.

⁵ Hom. 18 in Hebr., Migne LXIII, 136. Chrysostomus erblickt stets einen Vorzug des Kreuzesopfers vor den alttestamentlichen darin, dass ersteres, nur einmal dargebracht, zur Tilgung der Sünden der ganzen Welt hinreichte. So z. B. Hom. 17 in Hebr., *ibid.* coll. 130. 131: „Eines ist dieses Opfer, jene (im Alten Bunde) sind viele. . . . Bei Christus findet das Gegentheil statt. Einmal wurde er geopfert, und es war für immer genug.“ Hom. 13, *ibid.* col. 107: „Dies deutet die Grösse des Opfers an, welches als einziges genügte und einmal dargebracht soviel Kraft hatte, wie alle andern sie nicht besassen.“ Hom. 20, *ibid.* col. 143: „Darum ist über das Opfer so vieles hin und her gesprochen worden, weil es eines und nur eines ist.“ *Ὅτι μία καὶ μία.* Cf. Hom. 15, *ibid.* col. 118.

denn nicht auch wir jeden Tag? Allerdings opfern wir; aber wir begehen dabei das Gedächtniss an seinen (Christi) Tod, und unser Opfer ist nur eines, nicht viele. Wie jedoch eines und nicht viele? Weil es nur einmal vollzogen wurde wie das (im Alten Testamente) ins Allerheiligste gebrachte Opfer. Dieses letztere ist aber ein Bild von jenem und dieses wieder von dem unsrigen. Denn wir opfern immer denselben, nicht jetzt ein anderes Lamm und morgen wieder ein anderes, sondern stets das nämliche. Deshalb ist es nur ein einziges Opfer¹. Oder sind es auf diese Weise, weil an vielen Orten geopfert wird, vielleicht viele Christus? Keineswegs; es ist vielmehr überall ein Christus, der hier ganz und dort ganz ist, ein Leib. Wie also derjenige, der an vielen Orten geopfert wird, nur ein Leib ist und nicht viele Leiber, so ist auch nur ein Opfer. Unser Hoherpriester ist derselbe, der das Opfer unserer Reinigung dargebracht hat. Jenes Opfer, welches damals vollzogen wurde, bringen auch wir jetzt dar, und dieses ist unerschöpflich². Es geschieht solches zur Erinnerung an das, was damals geschehen ist. Denn „das thut“, heisst es, „zu meinem Andenken“. Kein anderes Opfer, als welches der Hohepriester damals opferte, sondern das nämliche bringen wir immer dar, oder vielmehr, wir begehen das Gedächtniss des Opfers.“³

Unzweideutiger als hier kann der Charakter der Eucharistie als einer Erinnerungsfeier des Opfertodes Jesu, und zwar einer realen, die zugleich auch als eine wahre

¹ Ὡστε μία ἐστὶν ἡ θυσία.

² Τὴν ἀνάλωτον. Es wird abgeleitet von ἀλίσκομαι und α privativum und bedeutet: das Opfer kann für alle Zeiten dargebracht werden. Schwane (II, 818) übersetzt: „unvergänglich“. Simar (S. 810) und Specht (S. 57) übersetzen: „nicht auflösbar“, wozu „in eine Vielheit von Opfern“ zu ergänzen ist.

³ Hom. 17 in Hebr., ibid. col. 131: Ὅχι ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν· μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.

und substantielle Wiederholung des Golgathaopfers sich darstellt, kaum ausgesprochen werden. Die angegebene Stelle lässt unverkennbar die Identität zwischen eucharistischem und Kreuzesopfer¹ sowohl in Bezug auf die Opfergabe wie auf den Opferpriester² bestehen, wobei auch der Unterschied zwischen dem unsichtbaren eucharistischen sacerdos primarius und dessen sichtbaren Stellvertretern nicht ausser acht gelassen ist, indem einmal Christus als der eucharistische Hohepriester³ und dann wieder mit „wir“ offenbar Chrysostomus und das Priesterthum in Verbindung mit dem gläubigen Volke überhaupt als die Opferer bezeichnet werden. Nehmen wir noch dazu, dass Chrysostomus von einer unblutigen Opferhandlung der heiligen Messe im Gegensatze zu andern Opfern und damit jedenfalls auch zum Kreuzesopfer spricht — „denn deshalb wurde auch das Opfer Abrahams ohne Blut dargebracht, weil es der Typus des unsrigen sein sollte“⁴ — oder dass er das eucharistische Opfer ausdrücklich ein „unblutiges“⁵ nennt, lassen wir dann unsern Autor zu viel sagen, wenn wir behaupten, seine Opferlehre sei identisch mit dem diesbezüglichen Wortlaute des Concils von Trient: „Es ist eine und dieselbe Opfergabe, der nämliche jetzt durch den Dienst der Priester sich Opfernde, welcher damals sich selbst am Kreuze geopfert hat, indem nur die Weise der Darbringung verschieden ist“⁶? Denn es sind auch die vier Termini: *instaurare*, *repraesentare*, *memoria* und *applicare*⁷, in deren harmonischer Verbindung das Tri-

¹ Dass beim Kreuzesopfer Christus der Herr sowohl Opferobject (θύμα) wie Opferpriester (ιερεύς) ist, spricht der Heilige noch an verschiedenen Orten aus; z. B. Hom. 17 in Hebr., *ibid.* col. 129.

² Vgl. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 214.

³ ἀρχιερεύς.

⁴ Hom. in S. Eustathium Antiochenum, Migne L, 601: *χωρίς αἵματος*.

⁵ Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 138: *ἀναιμακτος θυσία*.

⁶ Trid. sess. XXII, cap. 2: *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.*

⁷ Trid. sess. XXII, cap. 1 und Catech. Rom. II, c. 4, p. 70. Diese tridentinische Zusammenstellung besagt nur zu deutlich, wie unberechtigt

dentinum zugleich mit dem römischen Katechismus den adäquatesten Ausdruck zur Kennzeichnung des Zusammenhangs zwischen dem eucharistischen und dem Kreuzesopfer gefunden, ihrer Idee nach bei Chrysostomus ausgesprochen. Er erkennt der Eucharistie nicht nur den Charakter einer Gedächtnissfeier, einer realen, beständigen Wiederholung¹ des Golgathaopfers zu, sie gilt ihm auch als eine Repräsentation, als „ein Bild“², wie er sagt, des Opfertodes Jesu, und zwar infolge der steten Fort- und Gegenwärtigsetzung desselben als eine lebendige, wesenhafte Repräsentation³.

Schliesslich ist die subjective Aneignung der Früchte des auf Calvaria vollbrachten Opfers vermittelt der heiligen Eucharistie angedeutet, wenn der Heilige gerade die aus dem Zusammenhange beider Opfer resultirende, „heilbringende“⁴ Kraft der heiligen Messe urgirt und wenn er das Kreuzesopfer in seiner Beziehung zum eucharistischen als „unerschöpflich“⁵ bezeichnet, worunter des erstern ununterbrochene Fortdauer⁶ sowie dessen fruchtbare Application⁷ durch das letztere zu verstehen ist.

der Vorwurf ist, Chrysostomus würde sich in seinen verschiedenen Schriften widersprechen, da der nämliche Vorwurf dann auch das Trid. treffen müsste. Siehe Münscher S. 402 und Gieseler S. 412. Doch soll damit unser Kirchenvater keineswegs zu einem tridentinischen Theologen gestempelt werden.

¹ Otto (S. 48. 55) lässt als Anschauung jener Zeit nur die Auffassung der Eucharistie als einer Gedächtnissfeier gelten.

² Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131: τύπος.

³ Nach all den allegirten Aeussierungen unseres Vaters ist es zum wenigsten unverständlich, seine Ansicht über das Verhältniss des Mess- und Kreuzesopfers als ein bloss ideelles Sichhineinversenken in das Leiden und den Tod Christi zu charakterisiren, oder wie Böhringer sich ausdrückt: „Er (Chrysostomus) versteht darunter nicht eine reale Wiederholung, sondern der einmal geschlachtete Christus werde dem Glauben der Gemeinde in dem Brode und Weine vorgestellt“ (S. 107). Aehnlich Ebrard S. 250.

⁴ Hom. 3 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 867.

⁵ Hom. 17 in Hebr., ibid.: ἀνάλωτος.

⁶ Vgl. die oben angegebene Uebersetzung von Schwane: „unvergänglich“.

⁷ Speil (S. 296) übersetzt: „das nicht aufgezehrt werden kann“.

Doch der heilige Patriarch geht noch weiter, als das Tridentinum ausdrücklich statuirt: er erfasst die Einheit zwischen dem Kreuzes- und Messopfer nicht bloss als eine wesentliche¹, sondern sogar als eine numerische, insofern nämlich in beiden Opfern nicht allein ein und derselbe Opferpriester, ein und dasselbe Opferlamm sich findet, vielmehr auch noch der nämliche Opferact obwaltet. Während ihm jede heilige Messe als eine einfache multiplicative Wiederholung der ersten im Abendmahlssaale vollzogenen Opferfeier erscheint², so dass die einzelne eucharistische Opferhandlung als ein eigenes, für sich bestehendes Opfer aufzufassen ist, dem, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, zu einem vollkommenen Opfer nichts abgeht, verneint er dagegen ausdrücklich, dass infolge der immerwährenden Celebration des heiligen Messopfers auch eine ebensolche multiplicative Erneuerung des Kreuzesopfers stattfinde. Es bilden vielmehr alle eucharistischen Opfer zugleich mit dem Golgathaopfer ein einziges Opfer, welches letzteres in jedem einzelnen Vollzug der Eucharistie sichtbar zu Tage tritt. Zur bessern Veranschaulichung des fraglichen Verhältnisses bedient er sich eines sehr passenden Vergleiches, indem er darauf hinweist, dass ebensowenig, als die sacramentale Anwesenheit an verschiedenen Orten den Heiland selbst multiplicirt, die mystische Opferhandlung in der Eucharistie den wirklichen Opfertod auf Calvaria vervielfältigt, so dass etwa aus dem paulinischen „semel“³ des Kreuzesopfers ein bis, ter u. s. w. entstünde. „Es ist nur ein einziges Opfer. . . . Wie derjenige, der an vielen Orten geopfert wird, nur ein Leib ist und nicht viele Leiber, so ist auch nur ein Opfer.“⁴

Durch eine solche Auffassung ist zugleich auch die Frage gelöst, von der Chrysostomus eigentlich ausgegangen, wie

¹ Vgl. Klee, Dogmengesch. S. 225: „substantial identisch“.

² Vgl. z. B. Hom. 1 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 380; Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612.

³ Hebr. 9, 12. 26. 28; 10, 10. 14.

⁴ Hom. 17 in Hebr., ibid.

und inwiefern das eucharistische Opfer auch nicht einmal einen Schatten von Unvollständigkeit¹ auf das Kreuzesopfer werfe, während doch die fortwährende alttestamentliche Opferdarbringung nichts anderes sei als ein offenkundiger Beweis ihrer Kraftlosigkeit und Insuffizienz. Der Grund liegt, wie bereits angegeben, darin, dass alle einzelnen eucharistischen Opfer mit dem historischen Passionsopfer wesentlich und numerisch nur ein einziges Opfer ausmachen. Weil aber eins mit dem Kreuzesopfer, thut die Opferfeier der Eucharistie der Wirksamkeit und Vollgenügsamkeit des erstern keinen Eintrag.

Ausser den Einsetzungsworten sind es noch zwei Stellen² bei Paulus, welche Chrysostomus als Zeugnisse für die Opferqualität der Eucharistie benutzt.

1. In erster Linie ist zu erwähnen der bekannte Text in Hebr. 13, 10: „Wir haben einen Altar, wovon diejenigen nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen.“³ In Ueber-

¹ Vgl. Schwane S. 817.

² Auch Apg. 13, 2: *λεειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ* = „als diese dem Herrn den heiligen Dienst verrichteten“, wird nach der Interpretation einer grossen Anzahl katholischer Autoren speciell auf den eucharistischen Opfercult bezogen. Bellarmin lib. 5, c. 15, p. 403 bezeichnet die dahingehende Ansicht als probabilius, schliesst jedoch auch die andere Auffassung nicht völlig aus, welche besagt, dass fraglicher Text — non inapte — die Verkündigung des Wortes Gottes bedeuten könne. Obwohl Chrysostomus die eucharistische Opferfeier bisweilen *λεειτουργία* nennt, vertritt er doch bezüglich Apg. 13, 2 die letztere Interpretation, indem er kurz bemerkt: „Was heisst das: den heiligen Dienst verrichten? Predigen.“ Hom. 27 in Act. Ap., Migne LX, 205: *τί ἐστι· λειτουργούντων; κηρυττόντων.*

³ Diese Bibelstelle hat mit Rücksicht auf die ihr zu theil gewordene doppelte Auffassung ihre besondere Geschichte. Natürlich wird von seiten der Protestanten, die mit nur wenigen Ausnahmen überhaupt den ganzen Ideengang des Hebräerbriefes als gegen den eucharistischen Opfercharakter zeugend ins Feld führen, von vornherein eine Beziehung der allegirten paulinischen Worte auf die Eucharistie geläugnet. Nach dem Vorgange des hl. Thomas haben auch, wie Bickell in seiner trefflichen Schrift „Messe und Pascha“ (S. 133. 134) beklagt, „sich selbst katholische Exegeten verleiten lassen, das Essen von dem Altare für ein bloss geistiges, für die

einstimmung mit den meisten Interpreten der alten Kirche erblickt unser Vater hierin einen Hinweis auf die Eucharistie, obwohl concedirt werden muss, dass seine diesbezüglichen Ausführungen diese Auffassung nicht mit völliger Evidenz wiedergeben und dass die Opferqualität der Eucharistie nicht ausdrücklich mit Namen hervorgehoben ist. Aber doch lässt sich dem ganzen Gedankengange entnehmen, dass unter dem „Altare“, der unbestreitbar das Vorhandensein eines Opfers verlangt, die Stätte zu verstehen ist, an welcher das eucharistische Mahl¹ bereitet und ausschliesslich den Christen, nicht jedoch den Anhängern und Dienern der jüdischen Stiftshütte zur Aneignung gewährt wurde. „Nicht wie das, was die Juden haben, ist dasjenige geartet, was wir besitzen, so dass nicht einmal dem Hohenpriester das Recht zusteht, daran theilzunehmen. Nachdem er vorher gesagt hatte: Lasset ab von der Beobachtung, und dadurch seine eigene Sache über Bord zu werfen schien, nimmt seine Rede eine andere Wendung. Denn haben nicht auch wir, fragt er, eine Beobachtung? Gewiss haben wir eine Beobachtung, und zwar die sorgfältigste, so dass wir nicht einmal den Priestern — den jüdischen — Antheil daran gewähren.“²

Dass der heilige Exeget mit diesen Worten unsere Stelle nicht auf das Kreuzesopfer deutet, geht einmal aus dem Gegensatze hervor, den er constatirt zwischen der in Discussion stehenden, nicht näher genannten christlichen Einrichtung — offenbar dem Altare — und dem, „was die Juden haben“. Mit dieser letztern alttestamentlichen Satzung ist aber ohne Zweifel die unmittelbar vorher zu Vers 9 erwähnte „Be-

subjective Aneignung des am Kreuze vollbrachten Erlösungswerkes zu erklären“; in neuerer Zeit besonders Oswald S. 669—672 und Stentrup. *Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato* II, 383 sq. Bellarmin (lib. 5, c. 14, p. 399) bezeichnet die Beziehung auf das Messopfer als non improbabilis, fügt aber bei: non urgeo ipsum locum.

¹ Dies auch die Auffassung, welche Schanz (S. 444) unserem Autor zuerkennt.

² Hom. 33 in Hebr., Migne LXIII, 227.

obachtung der Speisen“¹ gemeint, d. i. die Einhaltung der levitischen Speisenunterscheidungsgesetze. Aus einer solchen Antithese müssen wir nun schliessen, dass Chrysostomus, wie die „Speisen“ in Vers 9, so auch das paulinische „Essen“² in Vers 10 in dem gewöhnlichen eigentlichen Sinne einer leiblichen Aneignung auffasst, dagegen keineswegs an ein bloss geistiges Geniessen mittelst des Glaubens denkt, wie dies die Bezugnahme auf den Kreuzesaltar erfordern würde.

Ein anderer Grund, der die letztere Annahme als unhaltbar erscheinen lässt, ist darin zu erkennen, dass von einem „Antheil gewähren“³ an dem Altare die Rede ist und ausdrücklich die Nichtberechtigung der Juden zur Antheilnahme hervorgehoben wird. Wie wäre es nun aber möglich, eine bestimmte Kategorie Menschen von der Antheilnahme an den Früchten des Kreuzesopfers förmlich auszuschliessen? Denn Christus ist „für alle“⁴ gestorben, „nicht für die Gläubigen allein, vielmehr für die ganze Welt“⁵. Alle Menschen ohne Ausnahme sind also befugt, der Früchte des Kreuzestodes sich theilhaftig zu machen, natürlich unter der Voraussetzung, dass die Betreffenden nur guten Willens sind⁶.

¹ Chrysostomus sagt dort: „Hier spielt er (Paulus) leise auf diejenigen an, welche die Beobachtung der Speisen einführen wollen“ (ibid. col. 226).

² βρώματα — φαγεῖν. ³ μεταδιδόναι.

⁴ Hom. 11 in 2 Cor., Migne LXI, 474: ὑπὲρ πάντων.

⁵ Hom. 4 in Hebr., Migne LXIII, 39: οὐχὶ τῶν πιστῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης. Cf. Hom. 16, ibid. col. 124; Adv. Iudaeos VII, Migne XLVIII, 918; Hom. 3 ad pop. Antioch., Migne XLIX, 48; Hom. 47 in Genes., Migne LIV, 432; Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170; Hom. 3 in Col., Migne LXII, 320; Hom. 2 de cruce et latrone, Migne XLIX, 408. 409.

⁶ Cf. Hom. 7 in 1 Tim., Migne LXII, 537. Schöner und präziser kann dieser theologische Gedanke, sowie die bekannte Unterscheidung zwischen objectiver und subjectiver Erlösung nicht ausgesprochen werden, als wenn Chrysostomus bei Hebr. 9, 28 fragt: „Warum heisst es aber ‚vieler‘ und nicht ‚aller‘? Weil nicht alle geglaubt haben. Denn er ist zwar für alle gestorben, um seinerseits alle zu erlösen. Jener Tod sollte

Der fragliche Altar der Christen, von welchem Paulus spricht, kann nur ein äusserer Altar sein, zu dessen Theilnahme erst die äussere Cultusgemeinschaft berechtigt und von dem, wie Chrysostomus bemerkt, ein formeller Ausschluss möglich ist. Diese Merkmale treffen aber bei keinem andern zu als bei dem Opferaltar der heiligen Eucharistie.

2. Der andere biblische Text ist die bereits bei Erörterung der realen Gegenwart behandelte Stelle aus dem ersten Korintherbriefe 10, 14—21¹.

Die Hauptgesichtspunkte, von denen Chrysostomus bei Besprechung dieses „wichtigen Gegenstandes“², der sich bekanntlich mit dem Fernbleiben der Christen vom heidnischen Götzenopfermahle befasst, ausgegangen ist, sind schon früher im einzelnen hervorgehoben worden, so dass wir uns hier kürzer fassen können. Der Heilige stellt dort gleich Paulus das Princip auf, dass der Genuss des heidnischen Opferfleisches eine gewisse Gemeinschaft mit den Dämonen zur Folge habe, ebenso wie die Theilnehmer an dem jüdischen Opfer zu Mitgenossen des levitischen Altares wurden.

Die Christen seien jedoch kraft der von dem Apostel gegebenen „gesetzlichen Bestimmung“³ verpflichtet, sich von dem heidnischen Opfertische fernzuhalten, weil sie sich dadurch eo ipso von dem Empfange der heiligen Eucharistie ausschliessen. Den Hauptgrund für ein solches Verbot Pauli erblickt Chrysostomus vorzüglich in „der Absicht“⁴ der heidnischen Opferer, welche ihre Opfer den Dämonen darbringen. Erst infolgedessen werden die dargebrachten Gaben, der ganze Götzenopfertisch, der an sich offenbar indifferent ist, „da ja die Götzen nicht schaden können, keine Macht be-

nämlich dem Untergange aller als gleichwiegend entgegnetreten. Er hat jedoch nicht die Sünden aller hinweggenommen, weil diese selber nicht wollten“ (Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 129; cf. Hom. 20, ibid. col. 143).

¹ Auf diese Stelle hat auch das Tridentinum hingewiesen zur Bestätigung des Opfercharakters der Eucharistie (sess. 22, cap. 1).

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 199: μέγα ἐφθέρξατο.

³ Ibid. col. 202: νομοθετέω.

⁴ Ibid.: ὁ σκοπὸς τῶν θυόντων.

sitzen, überhaupt gar nichts sind“¹, „unrein“², indem das Ganze seine verderbliche, diabolische Kraft von den Dämonen erhalte, nicht dem Gotte der Christen dargebracht werde, resp. „deinem Gotte“³, wie der heilige Redner wörtlich sich seinen Zuhörern gegenüber ausdrückt. Augenscheinlich verlangt aber dieser letztere Satz unbedingt eine entsprechende Ergänzung, dahin lautend, dass es für die Christen ein anderes Opfer gebe, welches ihrem Gotte darzubringen sei, und zwar das heilige Mahl der Eucharistie, wie sich aus dem Gegensatze ergibt, der in dem ganzen Abschnitte ausschliesslich zwischen dem eucharistischen Mysterium und dem heidnischen Opfertische constatirt ist.

Diese geforderte Ergänzung ist jedoch nicht bloss in dem Gesagten implicite enthalten; sie findet sich auch ausdrücklich von unserem Autor in den Worten ausgesprochen: „Wenn du noch Blut begehrt, so opfere nicht das Blut von Thieren auf den Götzenaltären, sondern röthe meinen Altar mit meinem Blute. Was ist schauerlicher als das? Was zugleich aber auch liebenswürdiger?“⁴ Wie also die Theilnahme an dem heidnischen Götzenmahle erst möglich ist nach vorausgegangenem Opfer, so hat auch der Genuss der heiligen Eucharistie die Darbringung derselben als Opfer zur Voraussetzung.

Unsere Ausführungen über die Existenz des eucharistischen Opfers, wie sie aus den Schriften des hl. Chrysostomus erhellt, abschliessend, glauben wir nun den vollgiltigen Nachweis geliefert zu haben, dass er schon im allgemeinen durch die Ausdrucksweise, deren er sich bei Behandlung der Eucharistie bedient, als auch ganz besonders durch seine Auffassung und Interpretation der massgebenden Bibelworte so umfassend und klar wie kaum ein anderer Schriftsteller des patristischen Zeitalters seine Ueberzeugung von dem Opfercharakter der heiligen Eucharistie kundgethan hat.

¹ Ibid. col. 201. ² Ibid. col. 202: ἀκάθαρτα.

³ Ibid. col. 201: τῷ Δεσπότῃ τῷ σῶ.

⁴ Ibid. col. 200: τὸ θυσιαστήριον τὸ ἐμὸν τῷ ἐμῷ φοίνισσε αἵματι.

Wenn auch der grosse Patriarch von Konstantinopel betreffs der Grundfrage nach dem wirklichen Vorhandensein eines objectiven Opfers im Neuen Testamente uns im wesentlichen nichts Neues bieten kann, indem ja das Bewusstsein von der Opferqualität des eucharistischen Gottesdienstes ausnahmslos schon bei allen Vätern¹ der vorhergehenden Jahrhunderte mehr oder minder bestimmt zu finden ist, so hat er doch, wie gesagt, alle an Umfang des zu Gebote gestellten Stoffes wie an Correctheit und Unzweideutigkeit der einschlägigen Stellen übertroffen.

Es ist über allen Zweifel erhaben: die Eucharistie gilt dem heiligen Kirchenlehrer in Wirklichkeit als ein wahres, vollkommenes Opfer, im Alten Testamente vorgebildet und geweissagt, von Christus verheissen und eingesetzt, von den Aposteln gefeiert.

Durch eine blossе Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie ist der Standpunkt eines Schriftstellers noch keineswegs genügend fixirt, da innerhalb dieses Rahmens verschiedene Auffassungen wieder für sich Raum zu finden suchen². Der Schwerpunkt der ganzen Frage liegt vielmehr in dem „Was und Wie“ der Opferqualität. Am allerwenigsten können wir gerade bezüglich dieses schwierigen Themas eine eingehende, speculative Erörterung von Chrysostomus erwarten. Denn eine scharf ausgeprägte Opfertheorie findet sich überhaupt bei keinem der Väter. Doch bietet uns der heilige Lehrer hinreichende Andeutungen, um einen Einblick zu gewinnen in das, was er über die das eucharistische Mysterium als wahres, eigentliches Opfer wesentlich constituirenden Momente dachte. Als solche haben wir bereits kennen gelernt: eine Opfergabe, einen Opferpriester und eine Opferhandlung³.

¹ Vgl. besonders Renz und Döllinger, deren Abhandlungen schon öfters citirt wurden. ² Vgl. Thalhofer S. 238—241.

³ Siehe S. 153. Das dort noch genannte vierte Moment: „die Opferstätte“, das *θυσιαστήριον*, kann hier von keiner Bedeutung sein.

1. Welches ist nun nach Chrysostomus speciell in der Eucharistie die Opfergabe, das Opferobject?

Es unterliegt keinem Zweifel, begegnet uns vielmehr bei unserem Autor immerfort als stehende Formel, dass er den Leib¹ Christi, der am Kreuze für uns dahingegeben, und das heilige Blut², welches dortselbst vergossen worden, als die constituirenden Factoren des eucharistischen Opfers betrachtet. Mag er diese oder jene Seite unseres Opfers berühren, als unanfechtbarer Mittelpunkt seiner Ausführungen gilt ihm jederzeit der präsente Leib und das eucharistische Blut, der ganze Gottmensch. Das eigentliche Opferobject in der Eucharistie ist also Christus selbst, „der Herr, der geopfert auf dem Altare liegt“³, welcher dortselbst „zu sehen ist als ein geopftes und geschlachtetes Lamm“⁴, „der Sohn Gottes, der als Opfer zu schauen ist in den Händen“⁵ — des Priesters —, „der bereits geopft Christus, das göttliche Lamm, welches wiederum dargebracht wird“⁶, „das Lamm, welches da vor uns liegt, das hinweggenommen die Sünden der Welt“⁷, ist der Herr, „welcher das Opfer selbst veränderte und statt der Hinschlachtung der vernunftlosen Opferthiere selbst geopfert zu werden befahl“⁸.

Nicht kann nach solch bestimmter und unzweideutiger Ausdrucksweise davon die Rede sein, als ob unserem Heiligen Brod und Wein als das eucharistische Opferobject erschiene, so dass entweder diese Elemente ausschliesslich oder ausser dem Leibe und Blute Christi auch noch Brod und Wein in

¹ Z. B. Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200; Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 530. ² Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.*

³ De sacerdot. l. 3, c. 4, Migne XLVIII, 642; cf. *ibid.* l. 6, c. 4, col. 681; Hom. 8 in Rom., Migne LX, 465; Hom. 14 in Hebr., Migne LXIII, 111.

⁴ Hom. de coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 397. 398.

⁵ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170.

⁶ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29; cf. Hom. 17 in Hebr., *ibid.* col. 131.

⁷ Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361.

⁸ Hom. 24. *ibid.* col. 200.

der heiligen Messe geopfert würden. Zwar gibt er an zwei Stellen den Grund, weshalb Christus Priester ist „in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech“, mit den Worten an: „Auch jener brachte Brod und Wein dar in Gegenwart des Abraham.“¹ Und ein anderes Mal gleich dem Psalmisten an den Herrn selbst sich wendend: „Indem du vermittelst Brod und Wein beständig Opfer darbringst.“² Unstreitig nennt der heilige Vater die Eucharistie ausnahmsweise hier ein Brod- und Weinopfer nur deshalb, um das Princip der typischen Aehnlichkeit zwischen dem Opfer Jesu und demjenigen des alttestamentlichen Priesterkönigs so stark als möglich hervorzuheben. Aber gerade in diesem ausgesprochenen typischen Verhältniss ist unserer frühern Darlegung gemäss das entschiedenste Hinderniss gegeben, auch das eucharistische Opfer ganz gleich dem vorbildlichen Opfer des Melchisedech als ein blosses Brod- und Weinopfer aufzufassen.

2. Was das zweite Moment anbelangt, die Person des Opferpriesters, so verweisen wir auf das im vorhergehenden Kapitel Gesagte. Es wurde dort auseinandergesetzt, dass in den Schriften des Heiligen Christus selbst primär als der Vollzieher der heiligen Eucharistie erscheint, in dessen Namen und Stellvertretung der Priester sichtbar handelt. Da an den dort angeführten Stellen³ phraseologisch zumeist Vollzug der Eucharistie und Darbringung des Opfers miteinander verwechselt, also als gleichbedeutend gebraucht werden, so geht daraus hervor, dass, wie dadurch die Confection der Eucharistie zugleich als eine Opferfeier gekennzeichnet werden soll, ebenso die Vollbringer der erstern die eigentlichen Opferpriester⁴ sind. Es ist somit Christus sacerdos offerens principalis, der Priester secundarius et ministerialis.

¹ Expos. in Ps. 109, Migne LV, 276.

² Hom. de Melchisedeco, Migne LVI, 262.

³ Vgl. besonders Hom. 1 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 380; Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612.

⁴ Vgl. Klee, Dogmengeschichte S. 228.

Auch fehlt es bei unserem Autor nicht an Andeutungen, die erkennen lassen, dass in dritter Linie die Kirche, d. h. das gläubige Volk, sich bei dem eucharistischen Opfer ebenfalls opfernd verhält. Denn wenn er bezüglich der Katechumenen erklärt: „Auch diese bringen eine Gabe und ein Opfer dar, nämlich Gebet und Almosen“¹, so ist vorausgesetzt, dass die Getauften ein anderes, höheres Opfer darbringen, und das ist eben die unmittelbar vorher genannte Eucharistie. Damit ist jedoch keineswegs die spezifische, andererseits so stark hervorgehobene Opferthätigkeit der eigentlichen Priester geläugnet. Das Opfer der Eucharistie als das Opfer der Gesamtkirche wird zwar von dem ganzen mystischen Leibe Christi, dessen Glieder alle Getauften sind, gefeiert, aber durch das speciell hierfür bestimmte Organ des besondern Priesterthums. Dabei darf nicht die schon² berührte geistige, fruchtbringende Antheilnahme des Volkes am eucharistischen Opfer vergessen werden. Indem das gläubige Volk mit seinem ganzen Willen und Verlangen der vom Priester vollzogenen Opferhandlung sich anschliesst, ist es gewiss berechtigt, auch in diesem Sinne von einer eucharistischen Opferdarbringung der neutestamentlichen Kirche überhaupt zu sprechen³.

3. Worin schliesslich erblickt Chrysostomus bei der eucharistischen Feier den eigentlichen Opferact? Speciell durch welche Handlung des Priesters lässt er Christus geopfert werden, d. h. in den Zustand „eines Opferlammes“, wie vorhin der auf dem Altare präsente Heiland so oft genannt wurde, versetzen?

¹ Hom. 16 in Matth., Migne LVII, 251: *Προσάγουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ δῶρον καὶ θυσίαν, εὐχὴν λέγω καὶ ἐλεημοσίνην.*

² Siehe S. 185 f.

³ Wir dürfen deshalb die allgemeine Fassung bezüglich der das Opfer der Eucharistie Darbringenden in Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131, in dem weitern Sinne verstehen, dass mit „wir“ nicht bloss Chrysostomus und das specielle Priesterthum, sondern auch die ganze Kirche gemeint ist.

Hören wir den Heiligen selbst, wie er bezüglich dieser Frage urtheilt: „Gleichwie die Worte, welche Gott gesprochen, dieselben sind, die der Priester jetzt ausspricht, so sind auch Opfer und Taufe die nämlichen, welche der Herr einsetzte.“¹ Es ist hier, wie der ganze Context bezeugt, der früher² vollständig citirt wurde, hauptsächlich die Rede von der Darbringung des eucharistischen Opfers durch den Priester. In dem angeführten Satze schliesst, wie Franz bemerkt, der heilige Lehrer „aus der Identität der Worte des Priesters mit den Worten Christi auf die Identität des Opfers“³, prädicirt demnach per analogiam schon wegen der Uebereinstimmung der beiden Opfer in einem einzigen Merkmale die vollständige Gleichheit derselben. Dieser Schluss kann jedoch nur dann Anspruch auf zweifellose Gewissheit erheben, wenn mit dem aufgestellten gleichen Merkmale das beiderseitige Wesen der fraglichen Begriffe gegeben ist. Es muss deshalb sowohl das genannte Opfer Christi wie auch das eucharistische Opfer, welches der Priester heutzutage darbringt, zum wesentlichen Vollzug gelangen in dem Aussprechen derselben göttlichen Worte.

Welche Worte allein der heilige Bischof dabei im Auge hat, ist ausdrücklich an einer andern Stelle bemerkt, wenn er mit besonderer Emphase über die Bedeutung der Stiftungsformel sich also auslässt: „Dieses Wort, einmal gesprochen, bewirkt an jedem Opfertische in den Kirchen von jener Zeit bis auf die heutige und bis zu des Herrn Wiederkunft des Opfers Vollendung.“⁴ Es ist somit gänzlich ausgeschlossen, dass auch andere Worte als die von Christus ein-

¹ Hom. 2 in 2 Tim., Migne LXII, 612: Ὅσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγγετο, τὰ αὐτὰ ἐστίν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει· οὕτω καὶ ἡ προσφορά ἣ αὐτῇ ἐστὶ καὶ τὸ βάπτισμα, ὅπερ ἔδωκεν.

² Siehe S. 124.

³ Franz 1. Theil S. 47.

⁴ Hom. 1 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 380: τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται.

geführten, mögen sie in der Liturgie vor- oder nachher stehen, das Opfer seinem Wesen nach conficiren könnten. Indem aber die Einsetzungsworte als das die eucharistische Opferfeier wesentlich vollendende Moment aufgestellt werden, ist offenbar auf den Act der Wandlung oder Consecration hingewiesen. Dadurch also, dass infolge der Consecration Christi Leib und Blut unter den Brods- und Weinsgestalten gegenwärtig werden, werden erstere zugleich in den Zustand des Opfers gesetzt, d. h. geopfert. Die Opferhandlung der Eucharistie findet demnach ihren wesentlichen Vollzug in der Wandlung oder Consecration.

Eine nähere Auseinandersetzung über den eigentlichen Bestimmungsgrund, die sogen. *ratio formalis* der *actio sacrificia*, d. h. über die Frage, inwiefern durch den Act der Consecration Christus wahrhaft und wirklich geopfert werde, können wir von Chrysostomus nicht verlangen¹. Er äussert sich nicht speciell darüber, in welchem Momente der Consecration das Merkmal der Destruction, das ihm, wie wir früher zeigten, als wesentlich für ein Opfer im eigentlichen Sinne gilt, zu erkennen sei. Diese Frage macht in der That Schwierigkeiten, wie die vielen verschiedenen Theorien² beweisen, welche im Laufe der letzten Jahrhunderte von den Theologen betreffs näherer Bestimmung des eucharistischen Opfercharakters aufgestellt wurden.

Nur eines ist den Schriften des Heiligen noch zu entnehmen, dass er eine Einwirkung der Communion der Laien auf das Wesen des Opfers der Eucharistie völlig ausschliesst. Gelten ihm doch Opfer und Communion als zwei wesentlich verschiedene Begriffe, die er genau auseinanderhält, wenn er z. B. an einer Menge von Stellen die Theil-

¹ Mehr oder minder ist zwar eine Bezugnahme auf die genannte Frage enthalten in dem von Chrysostomus eingehend besprochenen Verhältniss des eucharistischen zum Kreuzesopfer.

² Siehe Diepolder S. 61—64 u. 76—214; Thalhofer S. 244—266; Gühr, Das heilige Messopfer S. 105. 106; Hurter p. 632.

nahme an dem Opfer ausdrücklich unterscheidet von dem leiblichen Empfange der heiligen Eucharistie¹. Nennt er ferner letztern „ein Opfermahl“², so spricht er klar damit aus, dass der Opferact bereits vorausgegangen, das Opfer also vor der Communion vollbracht ist. Es sind derartige Andeutungen übrigens stehende Bemerkungen in den Homilien unseres eifrigen Seelenhirten, der sich immer und immer wieder genöthigt sieht, diejenigen zu tadeln, welche zwar der heiligen Handlung, „wenn das Opfer dargebracht und Christus, das Lamm Gottes, geopfert wird“, beiwohnen, dann aber, „ohne an dem heiligen Mahle theilzunehmen“³, sich entfernen. Auch hält er es für nöthig, nicht minder jenen Vorwürfe zu machen, welche „dann, wenn das Opfer geschlachtet und vollendet zu sehen ist, sich unter Lärm und Unruhe, unter Zänkereien und Schmähungen . . . auf den Zeitpunkt des Hintrittes vorbereiten“⁴. Aus allen diesen Aeusserungen geht offenbar hervor, dass die liturgische Auspendung der heiligen Communion an die anwesenden Laien erst stattfindet „nach dem vollständigen Vollzug des Opfers“⁵.

Den besten Beweis jedoch, wie wenig nach der Anschauung des Heiligen die Communion des Volkes eigentlich zum Wesen des Opfers nothwendig ist, legt er dadurch ab, dass er von einer täglichen Darbringung des heiligen Mess-

¹ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29: οὐκ εἰ τῆς θυσίας ἄξιός οὐδὲ τῆς μεταλήψεως.

² Hom. de coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 398: τῆς θυσίας ἀπολαῦσαι ταύτης. Cf. Hom. de baptismo Christi, ibid. col. 369; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230.

³ Hom. 3 in Eph., ibid.

⁴ Hom. de coemeterio et de cruce, ibid.: ὅταν ᾖ τὸ πρόβατον ἐσφαγιασμένον καὶ ἀπληρτισμένον . . . αὐτὸν τὸν καιρὸν τῆς προσόδου.

⁵ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132: μετὰ τὸ τὴν θυσίαν ἀπαρτισθῆναι πᾶσαν. Ebenso bezieht Probst (Die Liturgie des 4. Jahrh. S. 221) die Bemerkung des Vaters, dass der Vorsteher der Kirche, „wenn das Opfer vollzogen ist“, ὅταν ἡ θυσία τελεσθῇ rufe: „Der Friede sei mit allen“ (Hom. 3 in Col., Migne LXII, 323), auf die Ertheilung des Segens kurz vor der Communion des Volkes.

opfers spricht, obwohl er mit Bedauern notorisch constatiren muss, dass dabei auch keine einzige Person zum Genusse der heiligen Eucharistie sich einfindet. „Umsonst wird das heilige Opfer tagtäglich dargebracht; umsonst stehen wir täglich am Altare. Niemand ist da, der communicirt.“¹

Diese vielumstrittenen Worte unseres Autors wurden von jeher mit grosser Zähigkeit und auch neuerdings besonders von Hase benutzt, um Chrysostomus die Ansicht zu octroyiren, als ob er die sogen. Privatmessen², bei denen ausser dem celebrirenden Priester keiner der Gläubigen auf sacramentale Weise theilnimmt, als unerlaubt und ungiltig verworfen und demnach den Schwerpunkt der ganzen liturgischen Feier ausschliesslich in die Communion gelegt hätte³. Ja Hase⁴ bezeichnet es sogar als ein „hübsches Exempel jesuitischer Kunst“, unsere Stelle, respective vorzüglich den Ausdruck „εἰς ἑξῆς“ anders zu verstehen, als dass infolge des völligen Mangels einer Laiencommunion die heilige Messe ihre ganze Kraft und Bedeutung verlieren würde. Aber Speil hebt in seiner Erwiderung auf die Polemik von Hase diesem Ausfalle gegenüber ganz treffend hervor, dass unter der Voraussetzung der Richtigkeit seiner Annahme offenbar Chrysostomus „als Patriarch von Konstantinopel in seinem Sprengel die Messe ohne Communion der Gläubigen hätte abschaffen müssen, was er nicht gethan“⁵.

Der Sinn des citirten Textes ist vielmehr, wie aus dem ganzen Zusammenhang, der ausschliesslich von der häufigen

¹ Hom. 3 in Eph., *ibid.*: εἰς ἑξῆς θυσία καθήμενῇ, εἰς ἑξῆς παρεστώχαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδείς ὁ μετέχων.

² Bellarmin zählt eine sechsfache Art von Privatmessen auf (l. 6, c. 9, coll. 429 sqq. Cf. Hurter p. 635).

³ So citirt Bellarmin (*ibid.* c. 10, p. 433) die Bemerkung von Kemnitius: Audis non verba, sed fulmina contra Pontificiam persuasionem de spectaculo privatarum missarum.

⁴ Hase S. 428.

⁵ Speil S. 301. Cf. Bellarmin p. 433: quod certe fecisset, si absolute frustra fieri existimasset.

und würdigen Communion handelt, zu folgern ist, der, dass leider vergeblich von seiten des celebrirenden Priesters die Einladung zur sacramentalen Theilnahme ergehe, indem die vollständige Zweckbestimmung der liturgischen Feier nicht bloss die Darbringung eines Opfers sei, sondern auch die Bereitung der eucharistischen Speise für das communicirende Volk. Das „umsonst“ in unserem fraglichen Satze ist also nicht absolut, sondern bloss relativ zu nehmen und näher präcisirt durch die unmittelbar folgenden Worte: „Niemand ist da, der communicirt.“ Welche Bedeutung und Wirksamkeit Chrysostomus übrigens dem Opfer der heiligen Eucharistie, ganz abgesehen von dem leiblichen Genuss, beigelegt hat, wird am besten ersichtlich sein aus seiner Anschauung über die Früchte der heiligen Messe, die wir noch später erörtern werden. Dass auch die Theilnahme an der heiligen Opferfeier durch blosse andächtige Beiwohnung für die Gläubigen vom grössten Nutzen ist, bezeugt er dadurch, dass er z. B. einen scharfen Tadel gegen jene seiner Zuhörer ausspricht, welche nach beendigter Predigt das Gotteshaus verlassen und an der gewöhnlichen Feier der Liturgie überhaupt keinen Antheil nehmen. Mit keinem Worte erwähnt er nämlich dabei des leiblichen Empfanges der heiligen Eucharistie, zumal er aus Erfahrung wusste, dass nur ein geringer Theil der Anwesenden communiciren würde, sondern er ermahnt sie nur, infolge der durch Anhörung des Wortes Gottes erlangten Disposition „mit um so grösserer Andacht und Frömmigkeit ihre Gedanken auf die schauervollen Geheimnisse zu richten“¹. Anstatt dass also Chrysostomus gegen die Abhaltung sogen. Privatmessen auftritt, kann er vielmehr ausdrücklich als sprechender Zeuge für deren Berechtigung angeführt werden,

¹ Hom. 3 de incomprehensibili Dei natura, Migne XLVIII, 725. Auch an andern Orten fordert der Goldmund bloss auf, den gottesdienstlichen Versammlungen beizuwohnen; z. B. Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 364; Hom. in inscript. Altaris et in princip. Act. I, Migne LI, 70 etc.

wenn er auch den Genuss der heiligen Communion von seiten der anwesenden Gläubigen zugleich mit dem Priester zwar als das Ideal der christlichen Opferfeier hinstellt, nicht aber als ein nothwendiges Erforderniss zu deren wesentlichem Vollzug. Nach der Anschauung des heiligen Kirchenlehrers bildete somit nicht die Communion, sondern das Opfer den Mittelpunkt, das Wesen der Liturgie.

Dasselbe ergibt sich aus verschiedenen Bemerkungen, die wir bei ihm vorfinden über den rituellen Verlauf der liturgischen Feier. Chrysostomus weist nämlich gerne auf den rituellen Gebrauch der damaligen Zeit hin, gemäss dessen nach Beendigung der sogen. Katechumenenmesse¹ und mit Beginn der Vorbereitungen zur eigentlichen Opferfeier, oder wie er sich selbst ausdrückt, „wenn der Zeitpunkt der göttlichen Mysterien gekommen ist“², die Ungetauften³ und Büsser⁴ entlassen, respective ausgewiesen wurden. Nach deren Entfernung wurden sodann die Vorhänge⁵, welche an den das Presbyterium von dem Schiffe trennenden Cancellen⁶ angebracht waren, zurückgeschlagen und die vom Atrium in das Schiff führenden Thüren⁷ geschlossen. Erst mit Beginn der Communion des Volkes wurden diese Thüren⁸ nach „hergebrachter Sitte“⁹ wieder geöffnet.

¹ Er constatirt ausdrücklich den Unterschied zwischen der Katechumenenmesse und derjenigen der Gläubigen in Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 404.

² Hom. de resurrectione D. N. I. Chr., Migne L, 437.

³ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29. 30; Hom. 4 in Matth., Migne LVII, 48; Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 399.

⁴ Hom. 3 in Eph., ibid. col. 29: „Du hörst, wie der Diakon vortritt und ruft: So viele in der Busse sind, entfernt euch alle.“

⁵ Hom. 3 in Eph., ibid.; Hom. 36 in 1 Cor., Migne LXI, 313. Vgl. Probst, Antioch. Messe S. 262. 275.

⁶ Hom. contra ludos et theatra, Migne LVI, 268: οἱ περίβολοι.

⁷ Hom 23 in Matth., Migne LVII, 311. Vgl. Probst S. 262. 268. 275.

⁸ Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370; Ecl. Quod non sit indigne accedendum, Migne LXIII, 897.

⁹ Probst S. 301; vgl. S. 256.

Indem der heilige Bischof den auf diese Weise bestimmt abgegrenzten Theil der liturgischen Feier als einen ganz besonders gearteten charakterisiren will, an dem bloss die sogen. „Eingeweihten“ theilnehmen dürfen, gibt er offenbar zu erkennen, dass er gerade in ebendenselben den Verlauf der Hauptmomente der heiligen Handlung hineinlegt, oder wie Probst diesen Gedanken wiedergibt, „dass das Messopfer nicht in dem Empfange des Abendmahles, sondern in der von der Oblation bis zur Communion vollzogenen Opferhandlung bestand“¹.

Was schliesslich die Wirksamkeit des heiligen Messopfers im einzelnen anbelangt, so kennt Chrysostomus genau ein eucharistisches, latreutisches, impetratorisches und propitiatorisches Moment und unterscheidet demnach ein Dank- und Lob-, Bitt- und Sühnopfer.

I. Schon die historisch berechnete Bezeichnung des heiligen Altargeheimnisses mit dem bedeutungsvollen Worte „Eucharistie“² gibt unserem Autor Gelegenheit, den Charakter

¹ Probst S. 301. NB. Es ist also hierin auch die Communion des celebrirenden Priesters mit inbegriffen.

² Zum erstenmal in der patristischen Literatur begegnet uns der Ausdruck *εὐχαριστία* in der Apostellehre (Kap. 9); sodann beim hl. Ignatius von Antiochien (Ad Ephes. 13, 1; Ad Smyrn. 7, 1; 8, 1; 9, 1) und beim hl. Justinus (Apol. I, c. 66). Nirschl (I, 114) schliesst aus der Thatsache, dass „Ignatius sich desselben als eines bereits gemeinverständlichen und allgemein üblichen bedient“, es sei die Annahme berechtigt, „dass der Gebrauch dieses Wortes mit dieser specifischen Bedeutung aus der Zeit der Apostel selbst herstamme“. Diepolder (S. 68) vertritt folgende Anschauung: „Wann der Ausdruck ‚Brotbrechen‘ der andern Bezeichnung ‚Eucharistie‘ gewichen ist, kann nicht bestimmt werden. Nur so viel ist gewiss, dass die allgemeine Reception dieses Ausdrucks ‚Eucharistie‘ in die Liturgie in den ersten fünfundzwanzig Jahren, die seit der Einsetzung des Abendmahls durch Christus verflossen sind, stattgefunden hat.“ Chrysostomus erklärt in beifolgender Stelle den Terminus *εὐχαριστία* im Sinne einer rhetorischen Figur als eine Synekdoche, indem er dessen Gebrauch zurückführt auf den ausgesprochenen Charakter des heiligen Mysteriums als einer Gedächtnissfeier an und einer Danksagung per eminentiam für die von Gott erhaltenen Wohlthaten, in welchem Momente jedoch er den Begriff und die Idee unseres fraglichen Geheim-

des heiligen Mysteriums als eines Dankopfers hervorzuheben. Er sagt nämlich in wahrhaft apostolischen Worten, dass wir zwar immer und überall gemäss der Mahnung des Apostels in Kol. 3, 15 sittlich gehalten sind, Gott dem Herrn für die so zahlreichen und grossartigen Wohlthaten unsere Dankesgefühle zu bezeigen. Aber wenn irgendwo, drängt sich uns diese Pflicht ganz besonders bei der Feier des eucharistischen Opfers¹ auf, weil gerade hier uns das höchste Gut, Christus selbst, zur Speise gegeben worden und die Erinnerung an das unendlich kostbare Kreuzesopfer begangen wird. In der Beiwohnung am heiligen Opfer finden auch alle andern religiösen Gefühle ihre Weckung und Nahrung, so dass wir z. B. in unserer Nächstenliebe gehoben, dem Herrn nicht bloss danken sollen für die uns selbst geschenkten Güter, sondern, allen Neid beiseite legend, auch für die unsern Nebenmenschen zu theil gewordenen Gutthaten.

Eine solche Zweckbestimmung unseres Opfers ist von vornherein bei dessen Einsetzung von seiten des göttlichen Stifters selbst ausdrücklich intendirt².

Dieser Charakter der Eucharistie als Dankopfer kommt aber zum Ausdruck nicht bloss, indem wir für dieselbe und während deren Feier Gott Dank sagen, sondern wesentlich und hauptsächlich dadurch, dass wir mittelst derselben oder durch die eucharistische Opferdarbringung unsere Dankespflicht am besten erfüllen können. „Für alles wollen wir

nisses keineswegs vollständig erschöpft wissen will. Wenn auch nicht als gewöhnliche Benennung, so begegnet uns der Ausdruck „Eucharistie“ unter der grossen Anzahl der bei Chrysostomus vorkommenden Bezeichnungen doch nicht gerade selten. Ausser den hier citirten Texten z. B. noch in Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200; Hom. 27, *ibid.* col. 229; Hom. 6 in 2 Cor., *ibid.* col. 441; Hom. 18, *ibid.* col. 527.

¹ „Deshalb werden die schrecklichen und höchst heilbringenden Geheimnisse, die wir bei jeder Synaxis feiern, Eucharistie genannt, weil sie vieler Gutthaten Erinnerung sind, das Hauptwerk der göttlichen Fürsorge darstellen und uns in jeder Beziehung zum Danksagen anleiten“ (Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331).

² *Ibid.* col. 331. 332.

ihm nun die Eucharistie darbringen¹, für das Gemeinsame wie für das Persönliche . . . , und thun wir solches immerfort, da auch der Psalmist dazu auffordert, wenn er sagt: „Lobet den Herrn; denn er ist gütig, und seine Barmherzigkeit währet ewiglich“ (Ps. 135, 26). Dies ist nämlich ein Opfer, dies eine Darbringung, die uns ihn am meisten gnädig macht und bewirkt, dass wir seine Güte geniessen.“²

Es ist zwar auffallend, dass Chrysostomus den citirten Psalmvers auf das Messopfer bezieht. Aber jedenfalls drückt er sich gerade deshalb im letzten Satze so unzweideutig³ aus, „damit man“, wie Probst erklärt, „nicht zweifeln kann, was für eine Eucharistie er meint“⁴. Denn was sollte er anders als unsere heilige Messe im Auge haben mit dem genannten eucharistischen Opfer, wenn er behauptet, dass gerade dieses es ist, welches uns Gott „am meisten gnädig macht“? Da nämlich der durch die Eucharistie dem Herrn übermittelte Dank als Dank des dortselbst präsenten Gottmenschen unendlichen Werth besitzt, da ferner das Opfer an sich durch „die sittliche Beschaffenheit und subjective Disposition der Darbringenden“⁵ nicht befleckt werden kann⁶, und wir hiermit in den Stand gesetzt sind, unsere ganze Schuld des Dankes, so unendlich gross sie auch ist, für alles vollkommen abzutragen, so ist gerade dieses Opfer auf der andern Seite wieder vornehmlich geeignet, die Gnade und Barmherzigkeit des Herrn auf uns herabzuziehen.

Noch eine ganze Reihe von Stellen liesse sich anführen, an denen unser Autor der liturgischen Dank- und Lobgebete, welche die eucharistische Opferhandlung umgeben, Erwähnung thut und dadurch „die eucharistische Feier, wie es in der

¹ τὴν εὐχαριστίαν ἀναφέρωμεν.

² Expos. in Ps. 135, Migne LV, 404: τοῦτο γὰρ θυσία, τοῦτο προσφορά.

³ Man beachte auch den Artikel vor εὐχαριστίαν.

⁴ Probst, Die antiochenische Messe S. 285.

⁵ Adv. Iudaeos V, Migne XLVIII, 902.

⁶ Es handelt sich also hier um eine Wirkungsweise ex opere operato.

Natur der Sache liegt, als Lob- und Dankopfer fasst¹. Vor allem ist es das sogen. Trisagion, in dessen Recitation während der liturgischen Opferfeier der heilige Kirchenvater deren Lobopfercharakter mit Nachdruck ausgesprochen findet².

II. Von seiner andern Seite betrachtet, als „heilbringendes Opfer“³ zum Besten der Menschheit, wie Chrysostomus es nennt, stellt sich das eucharistische Opfer dar als Bitt- und Sühnopfer.

Nicht minder wie die Qualität der Eucharistie als Lob- und Dankopfer kommt auch der Bittopfercharakter derselben zum Ausdruck in dem Opfergebete, welches die liturgische Handlung begleitet. Denn dieses gestaltete sich in dem Munde des Priesters und der anwesenden Gemeinde abwechselnd zu Lob, Dank und Bitte. Deshalb erklärte der heilige Exeget zu Ps. 5, 9, dass wir durch denselben angewiesen würden, „zuerst Hymnen zu Gott emporzusenden und für die empfangenen Wohlthaten zu danken, dann zu bitten um das, was erwünscht ist, und wieder zu danken für alles, was uns zu theil wurde“⁴.

Auch war es seit den ältesten Zeiten⁵ üblich, gewisse öffentliche Fürbitten bei der Feier des neutestamentlichen Opfers zu verrichten, woraus ebenfalls erhellt, dass man stets demselben den impetratorischen Charakter beilegte. So weist der heilige Redner immer und immer wieder darauf hin, wie während der Darbringung des heiligen Opfers Priester

¹ Probst a. a. O. S. 290. Wir verweisen auf die schon öfters allegirte Abhandlung von Probst über die antiochenische Messe S. 277 bis 287, in welcher die hauptsächlichsten diesbezüglichen Texte zusammengestellt sind.

² Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 138; Hom. 3 in Col., Migne LXII, 321; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 626; Ecl. Quod non est indigne accedendum, ibid. 897.

³ Adv. Iudaeos III, Migne XLVIII, 867: *προσφορὰ σωτήριος*.

⁴ Expos. in Ps. 5, Migne LV, 67.

⁵ Z. B. Tertull., Ad Scap. 11. Cf. Cyrill. Ierus., Cat. myst. V.

und Volk¹ in vertrauensvollen Gebeten an den Allerhöchsten sich wandten für die Katechumenen², Besessenen³ und Büsser⁴, für die Bischöfe und die heilige Kirche⁵, für das Volk⁶, ja für die ganze Welt⁷, insbesondere noch für die Kranken und zum Gedeihen der Früchte von Erde und Meer⁸, kurz „für Bischöfe und Priester, für Könige und Machthaber, für Erde, Luft und Meer, für den ganzen Erdkreis“⁹.

Als eine äussere Ursache, welche eine gewisse Berechtigung für derartige „bei der Feier der Mysterien“¹⁰ stattfindende liturgische Fürbitten in sich birgt, betrachtet Chrysostomus gleich vielen andern Vätern¹¹ die Aufforderung des Völkerapostels in 1 Tim. 2, 1—2, wo es heisst: „Darum ermahne ich vor allen Dingen, dass Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen geschehen für alle Menschen, für Könige und für alle Obrigkeiten.“ Dem Einwande, dass unter diesen Worten jedenfalls bloss die Gläubigen zu verstehen seien, begegnet der Exeget mit dem Hinweis auf die notorische Thatsache, dass zur Zeit des hl. Paulus die Könige, für die ja nach dessen ausdrücklichem Wunsche gebetet werden soll, noch gar nicht den wahren Glauben¹² hatten; „es folgte vielmehr noch lange ein ungläubiger auf den andern“¹³.

Der innere Grund, warum Chrysostomus gerade den während der eucharistischen Opferdarbringung verrichteten

¹ Besonders schön ist die Ausführung in Hom. 18 in 2 Cor., Migne LXI, 527.

² Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 399.

³ De incomprehensibili Dei natura IV, Migne XLVIII, 733; Hom. 7 in Rom., Migne LX, 449.

⁴ Hom. 18 in 2 Cor., Migne LXI, 527.

⁵ De prophet. obscuritate II, Migne LVI, 182.

⁶ Hom. 14 in Rom., *ibid.* col. 533.

⁷ Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361.

⁸ Hom. 78 in Io., Migne LIX, 426.

⁹ Hom. 2 in 2 Cor., *ibid.* col. 404.

¹⁰ Hom. 6 in 1 Tim., Migne LXII, 531: ἐν τῇ τῶν μυστηρίων καιρῷ.

¹¹ Cf. Bellarmin lib. 6, c. 3, p. 420.

¹² Cf. *ibid.* c. 6, p. 423.

¹³ Hom. 6 in 1 Tim., *ibid.*

Gebeten und Fürbitten eine besondere Kraft¹ beilegt, ist darin zu suchen, dass solche dort gemeinschaftlich geschehen, „das in Vereinigung emporgesandte Gebet aber eine grosse Macht besitzt“², zumal wenn es durch das weit kräftigere der von Gott bestellten Priester unterstützt wird.

Hauptsächlich jedoch ist zu beachten, dass unsern Bitten eine viel sicherere und untrüglichere Aussicht auf Erhörung zukommt, wenn sie getragen und gehoben werden durch die

¹ Er tadelt gerne jene, welche zwar der Predigt, aber nicht der liturgischen Opferhandlung beiwohnen und die sich entschuldigen mit dem Vorwande, welchen Chrysostomus in seiner ganzen Stichhaltlosigkeit beleuchtet: „Beten kann ich zu Hause; Homilien und Lehren jedoch anhören ist zu Hause nicht möglich. Du täuschest dich selbst, mein Freund. Allerdings kannst du zu Hause beten, aber nicht so wie in der Kirche, wo eine solche Menge von Vorstehern anwesend ist, wo ein einmütiger Ruf zu Gott emporgesendet wird. Wenn du den Herrn für dich allein anrufst, wirst du auf keinen Fall in der Masse erhört werden, als wenn du dies mit deinen Brüdern thust. Denn hier ist etwas mehr: die gleiche Gesinnung, die gleiche Stimme, das Band der Liebe, die Gebete der Priester. Deswegen sind nämlich die Priester aufgestellt, damit die Gebete des Volkes, die an sich schwächer sind, mit den kräftigeren der Priester vereinigt, zugleich mit diesen zum Himmel emporsteigen. . . . Welche Hoffnung auf Heil kannst du, mein Freund, sage mir, nun in jenem Augenblicke hegen? Denn nicht nur die Menschen erheben den ehrfurchtsvollen Ruf, sondern auch die Engel werfen sich vor dem Herrn nieder und die Erzengel bitten. Sie benutzen ebenfalls die ihnen passende Zeit, das Opfer, welches hilfreich zur Seite steht. Wie die Menschen Oelzweige abhauen und sie gegen die Könige schwingen, dieselben dadurch an Erbarmen und Milde erinnernd, so halten die Engel statt der Oelzweige den göttlichen Leib selbst vor und rufen den Herrn für das menschliche Geschlecht an, fast als wollten sie sagen: Für die bitten wir, welche du selbst zuvorkommend so sehr zu lieben dich gewürdigt hast, dass du dein Leben für sie hingabst; für die senden wir flehende Bitten empor, für welche du selbst dein Blut vergossen; für die rufen wir dich an, für welche du diesen Leib geopfert hast. . . . Dies alles also überlegend wollen wir in jener Stunde zusammenkommen, um Gottes Barmherzigkeit auf uns herabzuziehen und um Gnade und geeignete Hilfe zu erlangen“ (De incomprehensibili Dei natura III, Migne XLVIII, 725—727. Cf. Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345).

² Ibid. col. 726: Μεγάλην ἔχει τὴν δύναμιν. Cf. Hom. de prophet. obscuritate II, Migne LVI, 182.

Gegenwart des sich opfernden Urhebers¹ aller Gnaden. Dessen anwesender Opferleib wird nämlich von uns und zugleich auch von den unsichtbaren Engelscharen dem himmlischen Vater angeboten als die allerkostbarste Opfergabe, um ihn durch dieselbe zu bewegen, nach dem Reichthum seiner Erbarmungen Wohlthaten aller Art über das Menschengeschlecht auszugiessen, und zwar sowohl geistige oder übernatürliche Güter, welche der Gnadenordnung angehören, als auch zeitliche Gaben und Geschenke.

Die hiermit deutlich genug charakterisirte Auffassung identificirt sich mit der Art und Weise der Wirksamkeit des heiligen Messopfers, welche die Schule mit dem Terminus „modus impetrationis“ bezeichnet. Das eucharistische Opfer erlangt von Gott in ganz vorzüglichem Masse², dass er uns im einzelnen mit Rücksicht auf dasselbe³ von den Gnaden mittheilt, die Christus durch sein Opfer objectiv für alle verdient hat.

Eine solche Wirksamkeit entfaltet unser Opfer nicht bloss dadurch, dass während desselben besondere Fürbitten eingelegt werden. Chrysostomus constatirt auch ausdrücklich, dass es ebenso wie jedes gewöhnliche gute Werk einerseits für die Gläubigen in ihrer Gesamtheit⁴, oder wie er selbst sagt, „für die Kirche, für die Priester, für das Volk“⁵, dann aber auch speciell für einzelne, ganz bestimmte Personen dargebracht, respective applicirt werden kann.

¹ Chrysostomus bedient sich einmal zur lebhaften Ausschmückung dieses Gedankens des Vergleiches, „dass, solange der König auf seinem Throne sitzt, der Bittsteller alles erreicht, was er wünscht. Sobald aber ersterer sich erhoben, ist alles Reden vergeblich“ (Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170).

■ impetrat a Deo.

² De incomprehensibili Dei natura III, ibid. col. 726: τὴν προσφοράν βoηθοῦσαν.

⁴ Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898: Τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ ὃ πρὸς σοῦ σφαγιαζομένου. Sicher ist hier nach dem Zusammenhang das σοῦ allgemein zu nehmen. Cf. Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345. ⁵ Hom. 21 in Act. Ap., ibid.

Was den letzten Punkt anbelangt, so ermahnt er nämlich, mehr für die Errichtung von Kirchen und Altären zu sorgen als für die Anlegung von Bädern und für den Bau von Grabdenkmälern, zumal im Hinblick auf den grossen Lohn, welcher bis zur Ankunft Christi dem betreffenden Stifter daraus erwachsen wird. „Beständig werden dort (in der von dir errichteten Kirche) Gebete für dich dargebracht werden, Hymnen und Versammlungen um deinetwillen abgehalten und das Opfer an jedem Sonntage für dich gefeiert werden. . . . Ist es etwas Geringes, sage mir, wenn beim heiligen Opfer stets dein Name erwähnt wird?“¹ Es wurde demnach schon im vierten Jahrhundert jeden Sonntag für den Patron einer Kirche applicirt und dessen Name ausdrücklich in der Liturgie genannt.

Der heilige Lehrer bietet uns also bereits mehr als einen blossen Ansatz zu der erst später sich vollständig ausbildenden Applicationstheorie und der daraus resultirenden kirchlichen Praxis.

Der propitiatorische Charakter unseres Opfers geht daraus hervor, dass der heilige Redner es ausdrücklich „das allgemeine Sühnopfer der ganzen Welt“² nennt, „ein Mysterium voll Erbarmen und Gnade“³, dass er die Zeit der Darbringung desselben als die geeignetste bezeichnet, „Gott zu versöhnen“⁴, den gerechten Zorn des beleidigten Gottes zu beschwichtigen und zu besänftigen, aber dann auch, was

¹ Hom. 18 in Act. Ap., *ibid.* coll. 147. 148: *Εὐχαὶ ἐκεῖ διηνεκεῖς διὰ σέ, ὕμνοι καὶ συναΐξεις διὰ σέ, προσφορὰ καὶ ἑκάστην κυριακήν.*

² Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361: *τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης καθάρσιον.*

³ Hom. 71 in Matth., Migne LVIII, 666.

⁴ Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 404: *τὸν θεὸν καταλλάττειν.* Vgl. Probst, Antiochenische Messe S. 291. Stöckl S. 519. Schnappinger S. 113. La Perpétuité tom. II, lib. 6, c. 14, p. 718. Wenn Kahnis in seiner Lehre vom Abendmahle (S. 265) zwar sagt: „Vom Sühnopfer hat die alte Kirche nur Ansätze und diese auch nur bei den späteren Vätern“, so musste er doch die Annahme eines solchen von seiten unseres heiligen Lehrers zugestehen (*ebd.* S. 246).

unmittelbar damit zusammenhängt, den Menschen Nachlassung der Sünden und Tilgung der aus diesen resultirenden Strafen zu erwirken.

Zwar lässt er uns auch hier wieder betreffs der Einzelheiten im unklaren, ob nämlich unser Opfer Befreiung von Sünde und Strafe in directer oder erst in indirect vermittelnder Weise zu bringen im stande ist.

Denn er erwähnt bloss in allgemeinen Redewendungen, so z. B. bei der Interpretation des in dem Einsetzungsberichte enthaltenen propitiatorischen Momentes, dass das eucharistische Blut „Sündenvergebung bewirke“, dass es vergossen werde „zur Sündenvergebung der ganzen Welt“¹, oder anderswo, dass bei der liturgischen Feier der Priester „Gott bitte, er möge den Sünden aller gnädig sein“², oder dass auch während dieser Feier „angemessen jener gedacht werde, die gesündigt haben“³. Und Sünde und Strafe zugleich betonend, ermahnt der heilige Vater alle Gläubigen, sie möchten bei der eucharistischen Opferdarbringung in vollzähliger Versammlung sich einfinden, „um den König der Himmel gnädig zu stimmen und nicht nur einen oder zwei oder drei oder hundert, sondern alle Sünder auf der ganzen Erde dessen Zorn zu entreissen und die Besessenen von den Fallstricken des Satans zu befreien . . ., damit Gott mit Rücksicht auf das gemeinsame Flehen den einen die Strafe erlasse, den andern die Sünden verzeihe“⁴.

Wir können indessen dem früher angedeuteten Verhältniss zwischen objectiver und subjectiver Erlösung entnehmen, wie der Heilige die propitiatorische Wirkungsweise des eucharistischen Opfers gegenüber dem Kreuzesopfer aufgefasst hat. Christus hat am Kreuze die Sünden

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 739.

² De sacerdot. lib. 6, c. 4, Migne XLVIII, 680.

³ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170.

⁴ De incomprehensibili Dei natura III, Migne XLVIII, 726: Ἀφ' ἧ τὴν λύσιν . . . συγχωρήσῃ τὰ ἁμαρτήματα.

aller Menschen ohne Ausnahme vollständig, soweit es auf ihn ankam, getilgt. Deshalb kann durch unser Messopfer keineswegs eine neue Genugthuung vollbracht, ein neues Verdienst erworben werden, zumal nach unseres Autors genau präcisirter Vorstellung Golgathaopfer und heilige Messe wesentlich sowohl wie numerisch identisch sind. Da aber, wie wir vorhin gehört, auch noch einmal das eucharistische Opfer vollzogen wird zur Sühne für alle, die in den Banden der Sünde festgehalten werden, so kann eine solche Darbringung nichts anderes bedeuten, als dass durch dieselbe uns allen jene am Kreuze objectiv vollbrachte Versöhnung auch wirklich oder subjectiv zuströmt. Deshalb legt unser Vater ein grosses Gewicht auf die richtige Disposition, insbesondere auf die reumüthige Gesinnung und bussfertige Stimmung¹, mit welcher die Gläubigen der eucharistischen Opferfeier beiwohnen sollen, jedenfalls, um dadurch subjectiv der propitiatorischen Früchte des heiligen Messopfers in um so höherem Grade theilhaftig zu werden².

Daraus ist auch unmittelbar zu schliessen, dass das Mass der Gnaden für die einzelnen *ex opere operantis* wesentlich

¹ Vgl. den Satz des Tridentinums: *si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus* (sess. 22, cap. 2).

² Vornehmlich erwähnt er gerne der sogen. Exomologese, eines in der Messe der Gläubigen verrichteten liturgischen Schuldgebetes, welches das innere Schuldbewusstsein äusserlich zum Ausdruck bringen sollte und zur Sündenvergebung sowie zur Versöhnung mit Gott vorzubereiten und zu disponiren geeignet war. So z. B. sagt er, nachdem er unmittelbar vorher den objectiven Charakter der sündentilgenden Kraft des Kreuzesopfers betonte: „Bei dem Opfer, das wir darbringen, tragen wir unsere Sünden vor mit den Worten: Mögen wir mit oder ohne Willen gesündigt haben, so vergib uns; d. h. wir gedenken zuerst der Sünden und dann bitten wir um Verzeihung“ (Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 129). Aehnlich anderswo: „Mit Bangen und Zagen musst du den Lobgesang der Engel sprechen, mit Furcht dem Schöpfer die Exomologese darbringen und durch diese Verzeihung der Vergehen erbitten“ (Hom. 1 in illud: *Vidi Dominum*, Migne LVI, 99). — Ein schöner, treffender Beleg findet sich noch bei Probst, Antiochen. Messe S. 293.

nach der sittlichen Leistung, nach der subjectiven Empfänglichkeit sich bestimmt.

Schliesslich kann unser Opfer speciell noch dargebracht werden für die Verstorbenen.

Chrysostomus erwähnt einer solchen Darbringung an verschiedenen Stellen¹ und spricht klar und entschieden² aus, wie heilsam und gottwohlgefällig es ist, bei der Darbringung der heiligen Eucharistie der Verstor-

¹ Die hauptsächlichsten sind folgende: „Du sollst den Verstorbenen zu Hilfe kommen, soweit es nur geschehen kann, nicht mit Thränen, sondern mit Gebeten und Flehen, mit Almosen und Opfern. Denn nicht ohne Grund ist dies eingeführt und nicht vergebens gedenken wir bei der Feier der göttlichen Mysterien der Verstorbenen und treten für sie hin zum Altare und flehen zu dem Lamm, welches da vor uns liegt und das hinweggenommen die Sünden der Welt; sondern wir thun es, damit den Verstorbenen infolgedessen einige Linderung zu theil werde. Und nicht umsonst ruft der, welcher am Altare steht, bei der Begehung der schauervollen Geheimnisse: Für alle, die in Christus entschlafen sind und für diejenigen, welche deren Andenken ehren. Dies würde aber nicht gesagt werden, wenn das Gedächtniss der Abgeschiedenen nicht begangen würde. Denn wir treiben kein Gaukelspiel, das sei ferne. Es geschieht dies vielmehr nach Anleitung des Heiligen Geistes“ (Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361). Derselbe Wortlaut findet sich auch in der Ecloga Quod mortui non ita vehementer plangendi, Migne LXIII, 888. 889. Eine andere bemerkenswerthe, längere Ausführung über diesen Gegenstand lautet also: „Nicht umsonst ist von den Aposteln die dahin lautende Anordnung getroffen worden, dass bei der Feier der schauervollen Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werde. Sie wussten recht wohl, dass für die letzteren daraus grosser Gewinn und Nutzen erwachse. Wenn nämlich das gesamte Volk dasteht mit ausgebreiteten Händen und der ganze Chor der Priester, während das furchtbare Opfer daliegt, wie sollten wir dann durch unsere Fürbitten für die Verstorbenen das Herz Gottes nicht erweichen? Dies gilt jedoch nur von den im Glauben Dahingeshiedenen. Selbst die Katechumenen wurden dieses Trostes nicht gewürdigt, sondern sind jeder derartigen Hilfe beraubt mit Ausnahme einer einzigen. Und was ist das für eine? Man kann für sie den Armen Almosen geben; dies verschafft ihnen einige Erleichterung. Denn auch Gott will, dass wir einander helfen“ (Hom. 3 in Philipp., Migne LXII, 204).

² Bellarmin l. c. lib. 6, c. 7, p. 426: apertissima testimonia.

benen fürbittweise zu gedenken¹ — indem gerade dann das Gebet infolge der gleichzeitigen Opferfeier seine besondere Kraft erhält — oder das Opfer selbst für die entschlafenen Brüder und Schwestern zu verrichten. Diese uralte Gewohnheit, als welche sie schon Tertullian² bezeichnet, ist bereits von den Aposteln³ angeordnet worden, wohl nicht in der Heiligen Schrift, sondern in der nicht geschriebenen Tradition, und zwar vermittelt der göttlich-apostolischen Tradition, indem die Apostel direct auf höhere Eingebung des Heiligen Geistes hin die fragliche Einrichtung getroffen haben. „Dies alles hat der Geist befohlen, der will, dass wir uns gegenseitig unterstützen.“⁴

Zugleich mit dem Opfer nennt Chrysostomus auch noch andere Werke der Liebe, welche wir den Verstorbenen mit Erfolg zuwenden können, vornehmlich Gebet und Almosen⁵. Aber entweder führt er, wie wir gesehen, unser Opfer an letzter Stelle⁶, oder auch, wie die folgenden Worte bezeugen, in erster Linie an: „Nicht vergebens geschehen die Opfer für die Abgeschiedenen, nicht vergebens unsere Bitten, nicht vergebens die Almosen.“⁷ Er thut dies jedenfalls deshalb, um durch eine solche Reihenfolge seinen Zuhörern gegenüber auch äusserlich zu bekunden, dass das Opfer des Altars zu

¹ Cf. De sacerdot. lib. 6, c. 4, Migne XLVIII, 680.

² De corona mil. c. 3; De monogam. c. 10; De exhort. cast. c. 11.

³ Bellarmin (ibid. coll. 424. 425) vertheidigt die Ansicht des Chrysostomus über den apostolischen Ursprung der fraglichen Anordnung als wirklich auf thatsächlicher Wahrheit beruhend und führt noch andere patristische Zeugnisse hierfür an. Cf. Trid. sess. 22, cap. 2.

⁴ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170: *Ταῦτα πάντα τὸ Πνεῦμα διέταξε.*

⁵ Das Almosen allein rühmt der Heilige in dieser Absicht auch noch im Hom. 85 in Io., Migne LIX, 466—468; ebenso in einer längern Erörterung bei Hom. 21 in Act. Ap., ibid. col. 169. Betreffe Gebet und Almosen zugleich cf. Hom. 31 in Matth., Migne LVII, 374. 375; Ecl. Quod mortui non ita vehementer plangendi, Migne LXIII, 891.

⁶ Vgl. auch Hom. 62 in Io., ibid. col. 348.

⁷ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170: *Οὐκ εἰκὴ προσφοραὶ ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γίνονται, οὐκ εἰκὴ ἱκετηρίαί, οὐκ εἰκὴ ἐλεημοσύναι.*

bezeichnetem Zwecke ohne Zweifel das kräftigste und wirksamste Mittel sei, indem durch dasselbe mehr als durch alle andern Suffragien den Verstorbenen geholfen werden könne.

Wie äussert sich nun nach der Anschauung unseres Lehrers „die zwar schwache, aber doch wirksame Hilfe“¹, welche wir den Seelen der Abgeschiedenen bringen können, und die er anderseits gleich darauf „einen grossen Gewinn, einen grossen Nutzen“ für dieselben nennt?

Gewöhnlich wird der Vorthail, welcher den Verstorbenen aus unserem Eintreten erwächst, von Chrysostomus als „eine Linderung, ein Trost“², als „eine Erleichterung“³ sowie als „eine Ruhe“⁴ bezeichnet. Es sind dies Ausdrücke, die offenbar auf die noch abzubüssenden Sündenstrafen hinzielen, in Bezug auf welche den armen Seelen infolge unserer wirksamen Hilfe eine Milderung oder Abkürzung und schliesslich eine gänzliche Erlassung zu theil wird. „Viele wurden durch das Almosen, welches von andern um ihretwillen gereicht wurde, losgekauft, wenn zwar nicht vollständig, so fanden sie doch einige Linderung.“⁵

Ferner redet der Heilige davon, „dass es möglich sei, den Verstorbenen volle Verzeihung zu erlangen“⁶ oder wenigstens theilweise, wenn er ausruft: „Warum weinst du, wenn dem Entschlafenen eine so grosse Vergebung gewonnen werden kann?“⁷ Derartige Aeusserungen beziehen sich augenscheinlich auf die noch nach dem Tode stattfindende Tilgung gewisser Sünden. Anderswo schreibt er dem Almosengeben sogar ausdrücklich die Kraft zu, „die Sünden hinwegzunehmen,

¹ Hom. 3 in Philipp., *ibid.*

² *παράμυθία*: Hom. 41 in 1 Cor., *ibid.*; Hom. 3 in Philipp., *ibid.*; Hom. 21 in Act. Ap., *ibid.* col. 170; Hom. 62 in Io., *ibid.*

³ *παραψυχή*, Hom. 3 in Philipp., *ibid.*

⁴ Hom. 31 in Matth., *ibid.*: „damit der Verstorbene zur Ruhe — *ἀνάπαυσις* — gelange.“

⁵ Ecl. Quod mortui non ita vehementer plangendi, *ibid.*

⁶ Hom. 41 in 1 Cor., *ibid.*: *πάντοθεν συγγνώμη.*

⁷ *Ibid.*

falls der Verstorbene als Sünder von hinnen geschieden“¹, oder erinnert daran, dass bei der liturgischen Feier der Priester „Gott bittet, er möge den Sünden aller gnädig sein, nicht bloss der Lebenden, sondern auch der Todten“².

Eine solche Wirksamkeit entfalten aber die von uns für die Verstorbenen aufgeopferten guten Werke mit Einschluss der ihnen zugewendeten Messopferfrüchte nicht etwa dadurch, dass jenen irgendwelche Hilfe oder Gnade erfleht und gewährt wird, um dann selbst ebenso wie die Lebenden noch etwas zu ihrem Heile zu leisten, bezw. die ihnen zukommenden Wirkungen des heiligen Opfers *ex opere operantis* zu vermehren. Vielmehr schliesst Chrysostomus eine derartige Auffassung vollständig aus durch die Worte: „Wenn sie aber ins Jenseits hinübergegangen sind, wo von der Reue gar kein Gewinn mehr möglich ist, wie sollten sie da nicht beklagenswerth sein?“³ Es bringt demnach das eucharistische Opfer alle seine Wirkungen, soweit sie die armen Seelen betreffen, ausschliesslich kraft seines eigenen Wesens unmittelbar oder völlig *ex opere operato* hervor.

Dass der Heilige unter den Verstorbenen, denen unsere Hilfe vonnöthen ist und auch thatsächlich zu theil wird, bloss die im Fegfeuer sich aufhaltenden Seelen versteht, spricht er zwar nicht ausdrücklich aus. Aber er gibt doch wiederholt aufs unzweideutigste zu erkennen, dass keineswegs hier von den zur Hölle Verdammten die Rede sein kann. Denn für die letztern gibt es keine Nachlassung, keine Rettung mehr⁴. Die Hölle und ihre Strafe ist ewig und unveränder-

¹ Hom. 31 in Matth., *ibid.* col. 375.

² De sacerdot. l. 6, c. 4, Migne XLVIII, 680: *Δεόμενον ταῖς ἀπάντων ἀμαρτίαις ἵλεων γενέσθαι τὸν θεὸν οὐ τῶν ζώντων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπελθόντων.*

³ Hom. 3 in Philipp., *ibid.* col. 203: *Ἄν δὲ ἀπέλθωσιν εἰς τὸν ᾗδην.* Man beachte *εἰς τὸν ᾗδην*, woraus ersichtlich ist, dass er nicht bloss die in der Hölle Befindlichen im Auge hat. Denn dann würde er *γέεννα* gesagt haben.

⁴ Cf. Hom. 36 in Matth., Migne LVII, 417; Hom. 23 in 1 Cor., Migne LXI, 195.

lich, und den in der Hölle Befindlichen winkt keine Hoffnung auf Linderung oder Erleichterung¹. „Wenn wir dann auch mit den Zähnen knirschen und wehklagen und noch so flehentlich bitten, niemand wird uns in den Flammen nicht einmal mit der Fingerspitze Kühlung verschaffen, sondern wir werden dasselbe vernehmen müssen wie damals jener Reiche: ‚Eine grosse Kluft ist zwischen uns und euch gesetzt‘ (Luc. 16, 26).“²

Wie aus den verschiedenen Texten ersichtlich ist, macht Chrysostomus einen Unterschied zwischen den lebenden und gestorbenen Ungläubigen. „Für die erstern darf das Opfer dargebracht werden, weil hier noch die Hoffnung auf Bekehrung besteht“³, sagt Specht mit Berufung auf unsern Autor. Der heilige Vater stützt sich für diese seine Lehre, wie wir gehört, hauptsächlich auf die Aufforderung des Apostels Paulus in 1 Tim. 2, 1. 2. Was die letztern, die verstorbenen Ungläubigen, jedoch anbelangt, so sind dieselben von jeder Hilfeleistung unsererseits vermittelt des eucharistischen Opfers gänzlich ausgeschlossen gemäss des oben allegirten Satzes: „Dies gilt nur von den im Glauben Dahingeshiedenen.“⁴ „Von einer Zuwendung der Früchte des Opfers an solche — Verstorbene —, die von der Kirche getrennt waren, weiss das Alterthum nichts“⁵, erklärt Probst.

Auch für die Katechumenen, die vor der Taufe aus dem Leben geschieden sind, darf das heilige Opfer nicht dargebracht werden⁶. Diese Stellungnahme unseres Vaters hängt

¹ Cf. Ad Theodorum lapsum I, Migne XLVII, 289; Ad Theodorum lapsum II, ibid. col. 313; Hom. 23 in Matth., Migne LVII, 319; Hom. 25 in Rom., Migne LX, 633. 635; Hom. 31, ibid. col. 674; Hom. 9 in 1 Cor., Migne LXI, 75; Hom. 23, ibid. col. 197; Hom. 9 in 2 Cor., ibid. col. 466; Hom. 3 in 2 Thess., Migne LXII, 479.

² Ad Theodorum lapsum I, ibid. col. 287.

³ Specht S. 59.

⁴ Hom. 3 in Philipp., ibid.: *Τούτο μὲν περὶ τῶν ἐν πίστει παρελθόντων.*

⁵ Probst, Antioch. Messe S. 295. Wir erinnern an das Wort Augustins: *Quis offerat corpus Christi nisi pro iis qui sunt membra Christi?* De or. an. 1, 9.

⁶ Hom. 3 in Philipp., Migne LXII, 204: *οἱ δὲ κατηχούμενοι οὐδὲ ταύτης καταξιοῦνται τῆς παραμυθίας.*

zusammen mit seinen anderweitigen Bemerkungen über das Verhältniss der Katechumenen zur Eucharistie und ergibt sich daraus mit logischer Consequenz. Nur die Taufe ertheilt das Recht zum sacramentalen Gebrauch und Genuss¹ des eucharistischen Mysteriums; nur die Getauften dürfen in und mit dem Priester das Opfer der Eucharistie darbringen². Dieses Recht verlieren die Getauften nicht und gewinnen anderseits die Katechumenen nicht mit dem Tode. Doch wie die Katechumenen im Leben statt des eucharistischen Opfers „die Opfergaben von Gebet und Almosen darbringen“³ können, so kann man auch für sie nach dem Tode nicht das Opfer der Eucharistie feiern, wohl aber „den Armen für sie Almosen geben, was ihnen einige Erleichterung verschafft“⁴.

Scheinbar stellt Chrysostomus auch die heiligen Martyrer auf dieselbe Stufe wie die übrigen Verstorbenen, indem er einmal beider Klassen⁵ ganz in der nämlichen Weise Erwähnung thut. Man könnte auf den ersten Blick zu der Ansicht kommen, er würde geradeso einer Darbringung von Opfern und Gebeten für die erstern das Wort reden, wenn er schreibt: „Was hältst du davon, dass auch für die Mar-

¹ Siehe S. 262. ² Vgl. S. 207.

³ Hom. 16 in Matth., Migne LVII, 251.

⁴ Hom. 3 in Philipp., *ibid.*: *ἔνεστι πένησιν ὑπὲρ αὐτῶν διδόναι· ποιεῖ τινα αὐτοῖς παραφυγὴν τὸ πρᾶγμα.* Es ist deshalb gar nicht nothwendig, betreffs richtiger Würdigung der Lehrmeinung unseres Autors zu der pia fraus Zuflucht zu nehmen, wie dies Cardinal Lugo und Specht thun. „er habe durch eine rhetorische Uebertreibung eine heilsame Pression auf diejenigen Katechumenen ausüben wollen, welche die Taufe bis zum Tode hinausgeschoben“ (Specht S. 59, Anm. 2). Chrysostomus erwähnt zwar in paränetischer Weise eines solchen Abusus zu wiederholten Malen; z. B. Catech. 1 ad illuminandos, Migne XLIX, 224. 225; Hom. 18 in Io., Migne LIX, 115; Hom. 1 in Act. Ap., Migne LX, 23—26; Hom. 13 in Hebr., Migne LXIII, 107. Aber nirgends kommt er dabei auf eine derartige Drohung zu sprechen, obwohl gerade diese zum Theil scharfen Ermahnungen die beste Gelegenheit hierzu geboten hätten.

⁵ Specht (S. 27. 33) legt dar, dass schon die älteste Liturgie gleich den übrigen orientalischen Liturgien „ganz zweifellos zwei Klassen von Verstorbenen unterscheidet und ihrer auch in verschiedener Weise gedenkt“.

tyrer geopfert wird und ihre Namen in jener Stunde genannt werden?“¹ Aber schon die unmittelbar folgenden Worte geben uns Aufschluss, wie dieser Satz verstanden werden muss. Er fährt nämlich weiter: „Obwohl sie jedoch Martyrer sind, so ist es auch für Martyrer eine grosse Ehre, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, wenn jener Tod gefeiert wird, das furchtbare Opfer, die unaussprechlichen Geheimnisse.“ Es ist also klar, dass bei der liturgischen Feier der Heiligen des Himmels, speciell der Martyrer, nicht gedacht, und das eucharistische Opfer für dieselben nicht dargebracht wird in dem Sinne, als ob sie eines Bitt- oder Sühnopfers bedürften; es geschieht vielmehr vor allem in der Absicht, den Seligen „eine grosse Ehre“ zu erweisen². Die Redeweise „für die Martyrer“ bedeutet hier demnach soviel als „zu Ehren der Martyrer“³.

Andererseits lässt unser Autor der Heiligen beim Messopfer auch in der Absicht gedenken, damit wir in unserem Opfer und in unsern Gebeten durch deren Fürbitten bei Gott unterstützt werden möchten. In unmittelbarem Anschluss an unser obiges Citat heisst es nämlich: „Vor uns liegt das allgemeine Sühnopfer der ganzen Welt. Darum bitten wir in jenem Augenblicke vertrauensvoll für die ge-

¹ Hom. 21 in Act. Ap., Migne LX, 170: *Τί οἶσι τὸ ὑπὲρ μαρτύρων προσφέρεισθαι, τὸ κληθῆναι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*; Die betreffende Stelle findet sich noch einmal in Ecl. Quod mortui non ita vehementer plangendi, Migne LXIII, 892.

² „Man ehrte zur Zeit des hl. Chrysostomus die Martyrer, feierte ihr Andenken in der heiligen Messe“, schreibt Du Pin (p. 44). Cf. La Perpétuité t. II, l. 7, c. 1, p. 781 und Bellarmin l. 6, c. 8, p. 427.

³ Bellarmin (ibid. p. 426) führt ausser Chrysostomus noch eine ganze Reihe von Vätern an, die ebenfalls von einer Darbringung des Messopfers für die Heiligen sprechen, und erklärt zum Schluss: „Non intelligunt offerri pro eorum salute, sed pro eorum honore.“ Eine treffliche Erklärung dieser schon bei den ältesten Autoren und Liturgien vorkommenden Ausdrucksweise gibt auch Bickell S. 136. 137. Augustinus (C. Faust. 20, 31) bedient sich derselben im Sinne eines Dankopfers für die den Martyrern erwiesenen Gnaden.

samte Erde und nennen jene (die Verstorbenen) zugleich mit den Martyrern, mit den Bekennern und Priestern. Denn wir machen alle nur einen Leib aus, wiewohl einzelne Glieder glänzender sind als andere. Und so ist es möglich, dass wir ihnen (den Abgeschiedenen) volle Verzeihung erlangen durch die Gebete, vermittelst der für sie dargebrachten Gaben und durch jene, welche mit ihnen genannt werden. Was jammerst du nun?“¹

Nichts könnte Chrysostomus mit den letzten Worten anderes im Auge haben, als dass die Heiligen im Himmel infolge unserer vermittelnden Anrufung den armen Seelen im Fegfeuer zu Hilfe kommen, indem sie Fürbitte einlegen² am Throne Gottes. Eine solche Auffassung des allegirten Textes ist um so mehr gerechtfertigt, als der heilige Patriarch an einer ganzen Reihe von Stellen seinen Glauben an eine derartige fürsprechende³ Thätigkeit der Heiligen für die Menschen überhaupt kundthut, ja das wirksame Eintreten der erstern zur Erlangung des allseitigen göttlichen Schutzes als ein für uns nothwendiges Hilfsmittel⁴ betrachtet.

Specht fasst sein Urtheil über obige Stelle kurz in folgendem Satze zusammen: „Die Kirche in ihrer dreifachen Gestalt, das ist der Sinn dieser Worte, steht in der

¹ Hom. 41 in 1 Cor., Migne LXI, 361: ἀπὸ τῶν μετ' αὐτῶν καλοῦ-
μενων. Cf. Ecl. Quod mortui non ita vehementer plangendi, ibid. col. 889.

² Vgl. Cyrill von Jerusalem, Mystag. Katech. V, 9.

³ Z. B. Advers. Iudaeos VIII, Migne XLVIII, 937; Hom. de S. Me-
letio Antiocheno, Migne L, 520; Hom. in S. Ignatium Martyrem, ibid.
col. 596; Hom. 44 in Genes., Migne LIV, 408; Expos. in Ps. 48, Migne
LV, 229; Hom. contra ludos et theatra, Migne LVI, 265; Hom. 5 in
Math., Migne LVII, 59; Hom. 1 in 1 Thess., Migne LXII, 396. 397.
398. Bellarmin (ibid. p. 428) weist nach, dass auch in dem liturgischen
Messformular des hl. Chrysostomus sich verschiedene Stellen finden, gemäss
deren die Heiligen um ihre Fürbitte angerufen werden.

⁴ Hom. 1 in 1 Thess., ibid. col. 397: χρεῖαν ἔχειν. Es steht deshalb
Thalhofer nicht an, den griechischen Text gleich mit den Worten zu
übersetzen: „und durch die Fürbitte derjenigen, deren Namen wir mit
den ihrigen nennen“. Kemptener Väterbibliothek V, 739.

innigsten Beziehung zum Opfer der Eucharistie. Wir, die Glieder der streitenden Kirche, bringen das Opfer dar für die Glieder der leidenden Kirche und nennen beim Gedächtniss der Verstorbenen auch die Glieder der triumphirenden Kirche, damit das Opfer durch ihre Fürbitte jenen nützlich werde.“¹

Fünftes Kapitel.

Die Eucharistie als Communion.

Mit der bis jetzt gegebenen Darlegung der Eucharistielehre unseres heiligen Kirchenvaters ist dessen eucharistischer Lehrbegriff noch nicht erschöpft. Untrennbar mit der Idee der realen Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi unter irdischen Elementen ist bei Chrysostomus die Idee von dem Charakter desselben eucharistischen Christus als Genuss-object verknüpft.

Nicht genug, dass der göttliche Erlöser den Menschen seine Liebe bezeugen wollte dadurch, dass er in sacramentaler Präsenz unter uns weilt, sich von uns berühren, betasten lässt, wie ehemals bei seinem Erdenwandel in Palästina; noch mehr, er gab sogar seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut uns zur Speise und zum Tranke hin, schenkte sich uns in seiner ganzen gottmenschlichen Person zum leiblichen Genusse². Dies der Klimax, in welchem der heilige Lehrer den offenkundigen Fortschritt von der realen Gegenwart zur Communion zum Ausdruck bringen will, um auch anzudeuten, dass erst durch den Genuss der volle Zweck der wahren und wirklichen Präsenz erreicht ist.

Und gerade in der Hingabe der heiligen Eucharistie zum Genusse erkennt Chrysostomus den hauptsächlichsten Erweis der grössten, zärtlichsten Liebe, die nicht mehr

¹ Specht S. 60.

² Chrysost., Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

schenken kann, als sie uns hiermit geboten hat. Bekanntlich bezeichnet der Ausdruck „das Fleisch von jemanden essen, dessen Blut trinken“ seiner figürlichen, metaphorischen Bedeutung nach, dem orientalischen Sprachgebrauche gemäss¹, den höchsten Grad des Hasses und der Verfolgung. Aber wie so oft, scheinen auch hier die Extreme sich zu berühren². Chrysostomus nämlich erblickt bei wörtlicher Auffassung obiger Redewendung in dem damit ausgesprochenen Drange, wo möglich sich durch Essen gleichsam zu vereinigen, das Bekenntniss der höchsten feurigen Liebe und zeigt zu wiederholten Malen in seinen Schriften, wie dieser Wunsch Realität erlangt, reale Befriedigung findet in dem Genusse der heiligen Eucharistie. Nicht nur vergleicht er die sich hingebende Liebe Jesu Christi im heiligen Sacramente mit der Mutterliebe, welche, ihr Kind an ihrer Brust stillend, es mit ihrer eigenen Substanz nährt, er weist auch auf die allgemein menschliche Erfahrung hin, dass der Affect der innigen Liebe sich gerne durch Kneifen, Beissen u. dgl. Luft macht und so den Drang zum Aufessen, wenn ein solches möglich wäre, unwillkürlich zu manifestiren scheint³.

¹ Siehe Wiseman, Die wirkliche Gegenwart S. 68—74.

² Vgl. Oswald S. 542.

³ „Diejenigen, welche wir heiss lieben, pflegen wir oft auch zu beissen,“ erklärt der Heilige. „Daher sagt Job, um die Liebe seiner Knechte zu kennzeichnen, sie hätten oft aus Liebe zu ihm geäussert: ‚Wer gibt uns von seinem Fleische, um satt zu werden?‘ (Job 31, 31.) So gab uns auch Christus sein Fleisch zur Speise, um uns mit demselben zu erfüllen und um uns zu einer innigeren Freundschaft anzuspornen“ (Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 204). Ja, Chrysostomus steht nicht an, die in der heiligen Eucharistie sich offenbarende Liebe Jesu selbst über die natürliche Mutterliebe zu erheben, wenn er schreibt: „Welcher Hirte nährt seine Schafe mit seinen eigenen Gliedern? Doch was rede ich von Hirten? Mütter sogar übergeben oft ihre Kinder nach der Geburt fremden Ammen zur Ernährung. Nicht so handelte Christus, sondern mit seinem eigenen Blut nährt er uns und durch alles fesselt er uns an sich. . . . Mit jedem einzelnen der Gläubigen verbindet er sich durch die heiligen Geheimnisse, und jene, die er erzeugt hat, nährt er mit sich selbst und überlässt sie nicht andern. . . .“

Durch derartige Aeusserungen ist die Idee der heiligen Communion als eines Liebesmahles im eminenten Sinne genau charakterisirt.

Noch ein anderes, zweites Moment drängt sich uns, als im Begriffe der heiligen Communion gelegen, auf. Man braucht bloss die soeben allegirten Citate anzusehen, um zu erkennen, dass es sich nach Chrysostomus bei der Idee der Aneignung des eucharistischen Christus um einen wirklich leiblichen Genuss nicht von Brod und Wein, sondern um einen solchen des Gottmenschen selbst handelt. Denn der letztere hat gerade deshalb Nahrungsform, d. h. Speise- und Trankform, angenommen, um auf diesem Wege selbst in seinem ganzen göttlichen und menschlichen Wesen sich aufs realste mit uns zu vereinigen und, wie wir vorhin gehört, in die denkbar innigste Liebesgemeinschaft mit dem von ihm erlösten Menschengeschlechte treten zu können¹.

Seien wir deshalb nicht träge und gleichgiltig, nachdem wir so grosser Liebe und Ehre sind gewürdigt worden. Sehet ihr nicht die Säuglinge, mit welcher Begierde sie nach der Mutterbrust verlangen, mit welchem Ungestüm sie ihre Lippen an die Brustwarzen drücken? Mit dem gleichen Eifer wollen wir zu diesem unserem Tische eilen und zur Brust des geistigen Kelches“ (Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744; cf. Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260).

¹ Wenn man liest, wie der Heilige erklärt, „dass Christus sein Fleisch von uns essen, mit den Zähnen zermalmen lasse“ und dergleichen, so muss man sich wirklich wundern. wie bei solch unzweideutiger Ausdrucksweise protestantische Theologen, insbesondere Ebrard, zu dem Resultate gelangen konnten: „Der Leib Jesu, den er im heiligen Abendmahle reiche, sei (für uns) nicht Gegenstand eines leiblichen Contactes und Empfanges, sondern eines geistigen, er theile sich unserer Seele, nicht unserem Leibe mit.“ Oder mit andern Worten: „Chrysostomus lehrt ein reales Empfangen Christi im Abendmahle, aber kein mündliches, sondern ein centrales. Gleichzeitig mit dem Essen und Trinken von Brod und Wein theilt sich Christus der Seele des Menschen mit“ (S. 285. 288). Für diese seine Erklärung stützt sich Ebrard hauptsächlich auf den bereits früher von uns interpretirten Satz: „Er übermittelt euch das Geistige unter Sinnlichem.“ — Der Protestant Kahnis weist dagegen, abgesehen von obigen Worten, noch auf die bekannte Stelle des heiligen Lehrers hin: „Wie viele sagen oft: Könnte ich doch einmal seine Gestalt, sein Antlitz, seine Kleider, seine Schuhe sehen! Freund, hier siehst du ihn, hier be-

Dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach heisst doch „essen wohl nichts anderes als durch den Mund in den Magen hinablassen“¹. Dieser und kein anderer Begriff kommt offenbar in Betracht, wenn Chrysostomus an einer Menge von Stellen ohne weitem, erklärenden Zusatz behauptet, dass wir den Leib des Herrn essen, dass wir sein Blut trinken, dass wir den ganzen Christus geniessen, wenn er in wirklich väterlichen Worten seine Zuhörer ermahnt: „Erwäge, dass du den Leib des Herrn nicht nur auf die Hand empfangst, sondern auch dem Munde zuführst², und bewahre deine Zunge vor schändlichen und schmähenden Reden, vor Gotteslästerung, Meineid und allen ähnlichen Sünden. Denn es würde dir zum Verderben gereichen, wenn du die Zunge, welche dir die Theilnahme an solch furchtbaren Geheimnissen vermittelt, welche von diesem Blute geröthet und kostbar wie Gold wird, wie ein scharfes Schwert missbrauchst, welches durch Lästerungen, Schmähungen und Schandreden Wunden schlägt³.

rührst du ihn, hier geniessest du ihn. Du wünschest nur seine Kleider zu sehen; er aber gibt sich dir selbst nicht bloss zu sehen, sondern auch ihn zu berühren, zu essen, in dein Inneres aufzunehmen“ (Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743: *ἀλλὰ καὶ ἄψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον*). Mit Recht betont dann Kahnis, dass mit Rücksicht auf diesen Text „Muth dazu gehöre, mit Ebrard noch an eine Seelenspeise zu denken, da ja die Steigerung des Sehens zum Berühren, Essen, Aufnehmen in uns nur in der grössern leiblichen Gemeinschaft liegt, *ἐνδον λαβεῖν* aber nach *φαγεῖν* nur vom leiblichen, nicht vom geistigen Innern stehen kann“ (Die Lehre vom Abendmahl S. 213. Aehnlich Rückert S. 427).

¹ Denzinger S. 104. Cf. La Perpétuité tom. III, l. 6, c. 1, p. 346—350.

² τῷ στόματι προσάγειν.

³ Catech. 2 ad illumin., Migne XLIX, 233. 234; cf. ferner Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 389; Hom. in dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 250; Hom. in illud: Vidua eligatur, ibid. 337; Hom. in Ascensionem, Migne LII, 784; Expos. in Ps. 124, Migne LV, 356; in Ps. 140, ibid. col. 433; Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 332; Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508; Hom. 78 in Matth., ibid. coll. 715. 716 etc.

Eine Begründung der Nothwendigkeit einer leiblichen Aneignung von Christi Leib und Blut erkennt Chrysostomus darin, dass die menschliche Natur, aus Leib und Seele¹ bestehend, auch in dieser ihrer doppelten Wesensgestaltung geheiligt werden müsse, zumal sie auch infolge der ersten Sünde ihren beiden wesentlichen Bestandtheilen nach Schaden gelitten habe. Insbesondere weist er darauf hin, dass, wie Kahnis die betreffenden Worte wiedergibt, „die fleischliche Natur des Menschen, welche dem Tode verfallen und des Lebens leer ist, des Fermentes einer sündenfreien und lebensvollen Leiblichkeit bedarf, um ewiges Leben in sich aufzunehmen“². Dieses nämlichen Beweismomentes bedient sich auch der hl. Gregor von Nyssa. Nur fügt er noch einen weitem Gedanken bei, dessen Chrysostomus zwar nicht ausdrücklich erwähnt, der aber ohne Zweifel implicite in der soeben berührten 24. Homilie zum ersten Korintherbrief sowie in verschiedenen andern Texten³ enthalten ist. „Nun kann aber nichts in den Leib gelangen,“ sagt der hl. Gregor, „was nicht als Speise und Trank in die Eingeweide kommt; daher muss unser Leib auf die der Natur mögliche Weise die belebende Kraft in sich aufnehmen“⁴; das heisst wohl nichts anderes als: wir müssen den göttlichen Leib und das göttliche Blut auf gewöhnlichem, körperlichem Wege geniessen.

Chrysostomus bemerkt bei Interpretation von 1 Kor. 11, 28 über St. Paulus: „Da der Apostel nun einmal der heiligen Geheimnisse Erwähnung gethan, so hielt er es für nothwendig, den Gegenstand auch weiter auszuführen. Denn er ist von der grössten Bedeutung. Darum spricht er schrecklich und furchtbar davon, indem er es als den höchsten Segen darstellt, diesen heiligen Mysterien mit reinem Ge-

¹ Siehe Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

² Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl S. 212, zu Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 201.

³ Z. B. Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345; Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898.

⁴ Or. cat. c. 37.

wissen zu nahen“¹. Das gilt nun auch von unserem Autor selbst. Auch er kann, mag er noch so oft von der Eucharistie sprechen, gerade deren erhabene und unerschöpfliche Wirkungen nie eingehend genug hervorheben und nicht laut genug den heiligenden, göttlichen Segen preisen, der an diesem heiligen Tische über die ganze Menschheit ausgegossen wird. Der heilige Redner windet gewissermassen alles Schöne und Rühmenswerthe, das die Väter der vorhergehenden Jahrhunderte² über die Wirkungen der heiligen Eucharistie vorzutragen wussten, wie zu einem vielfarbigen, duftigen Blumenkranze zusammen.

Wir haben es uns vorhin zum Bewusstsein gebracht, dass Chrysostomus von der Aneignung der Eucharistie in Form eines leiblichen Speisegenusses redet und dessen Berechtigung oder vielmehr Nothwendigkeit in dem Umstande begründet findet, dass auch der unter der Last der Sünde daniederliegende Leib eines ihn gleichsam durchsäuernden Sauerteiges bedürfe.

Es ist deshalb nach der Lehre unseres Heiligen eine doppelte Wirksamkeit der heiligen Communion zu verzeichnen, wie eine solche auch bezüglich des eucharistischen Typus, des Mannas, in dem Satze angedeutet ist: „Es nährte wie den Leib, so auch die Seele.“³

1. Aus dem Begriffe der heiligen Communion ergibt sich, dass Christus, der in seiner ganzen gottmenschlichen Person von uns genossen wird, auch thatsächlich völlig in uns eingeht. „Wir nehmen ihn ganz in uns auf“⁴, sagt Chrysostomus, so dass der Heiland in uns wohnt wie in einem Tempel und wir selbst „der Tempel Gottes“⁵ werden. Infolge dieses voll-

¹ Chrysost., Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 233.

² Siehe hierüber Probst, Sacramente S. 229—232.

³ Hom. 23 in 1 Cor., ibid. col. 191.

⁴ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507; cf. Hom. 20 in Hebr., Migne LXIII, 144.

⁵ Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386.

ständigen Besitzes des Herrn entsteht zwischen dem Empfänger und dem göttlichen Object des Empfanges, wie schon der äussere Augenschein zeigt, eine überaus enge Vereinigung, analog¹ derjenigen, die stattfindet, wenn beim Genusse gewöhnlicher Nahrung diese aufs tiefste in die Substanz unseres leiblichen Organismus eindringt.

Als erste Wirkung der heiligen Communion stellt Chrysostomus also fest: die innigste Vereinigung und Verbindung des Menschen mit Christus.

Schon bei der Verheissung hatte der Herr die innigste Lebensgemeinschaft mit ihm als Frucht der heiligen Eucharistie bezeichnet, indem er erklärte: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“ (Joh. 6, 57). Und der heilige Exeget fügt hinzu: „Er sagte dies, um anzudeuten, dass derselbe mit ihm vereint werde.“²

Grundlegend in dieser Frage ist für unsern Autor die wichtige Stelle in 1 Kor. 10, 16³. Er glaubt bei der Inter-

¹ Wie gesagt, soll in diesem Vergleiche, auf welchen der Heilige in Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261, anspielen scheint, nicht von einer völligen Gleichheit beider Vorgänge, sondern nur von einer Aehnlichkeit bis zu einem gewissen Punkte die Rede sein, da Chrysostomus keineswegs, wie wir nachher darlegen werden, für einen nährenden Einfluss des göttlichen Inhalts der Eucharistie auf den menschlichen Leib eintritt.

² Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263.

³ „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn?“ Die betreffende Erläuterung zu diesem Texte, die zum Theil schon in unsere Discussion gezogen worden, hat folgenden Wortlaut: „Warum sagte er nicht Mittheilung? Weil er noch mehr aussprechen und das Verhältniss als eine innige Verbindung kennzeichnen wollte. Denn wir treten in Gemeinschaft mit ihm, nicht nur weil wir davon geniessen und daran theilnehmen, sondern auch weil wir eins mit ihm werden. Denn wie jener Leib mit Christus vereint ist, so werden wir durch dieses Brod mit ihm vereint. . . . Weil der Apostel aber gesagt hat: ‚Gemeinschaft des Leibes‘; der in Gemeinschaft Tretende gewöhnlich doch noch verschieden ist von dem, woran er theilnimmt, so hob Paulus auch diesen scheinbar geringen Unterschied noch auf. Denn nach den Worten ‚Gemeinschaft des Leibes‘ wollte er ein

pretation dieses Textes, wie aus dem Klimax der von ihm gewählten Termini hervorgeht, die Innigkeit und Tiefe der durch die heilige Communion bewirkten Vereinigung mit Christus nicht genugsam in Worten schildern zu können¹. Diese eucharistische Beziehung zwischen den Gläubigen und dem wahrhaft und wirklich zu ihnen kommenden Gottessohne ist in der That eine wahre und reale Vereinigung², nicht blosse Mittheilung, sondern Gemeinschaft, innige Verbindung, Einswerden; ja wir werden Christi Leib selbst³. Hiermit glaubt der heilige Vater das fragliche Verhältniss schliesslich am adäquatesten dargestellt zu haben, indem er gewissermassen den Unterschied, der doch immer zwischen dem Theilnehmer und dem zur Antheilnahme dienenden Objecte obwaltet, aufgehoben hat. Nicht der Mensch also assimiliert sich diese Speise, wie solches bei dem Genusse gewöhnlicher Nahrung der Fall ist, sondern die sacramentale Speise wandelt den Empfänger gewissermassen um in ihre eigene Substanz.

noch engeres Verhältniss andeuten und fügte deshalb bei: „Denn ein Brod, ein Leib sind wir viele.“ Was spreche ich von Gemeinschaft! will er sagen; wir sind ja selbst jener Leib. Denn was ist das Brod? Christi Leib. Und was werden diejenigen, die daran theilnehmen? Christi Leib. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Denn gleichwie das Brod, das aus vielen Körnern besteht, eines ist, so dass die Körner nirgends mehr erscheinen, obwohl sie da sind, aber nicht mehr für sich selbst sichtbar wegen der innigsten Verbindung, in die sie getreten, — so werden auch wir unter uns selbst und mit Christus eins. Nicht wirst du von einem andern Leibe genährt, wieder von einem andern jener, sondern alle von dem nämlichen. Darum setzte er auch hinzu: „Wir alle, die wir an einem Brode theilnehmen“ (V. 17).“ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200.

¹ So sagt auch Hettinger (S. 269) mit specieller Beziehung auf die Lehre unseres heiligen Patriarchen: „Mit jedem aus dem Geschlechte vereinigt er sich wieder so vollständig, als nur immer diese Einigung gedacht werden konnte.“

² Bellarmin *ibid.* l. 2, c. 22, p. 247: *vere et realiter*.

³ Μετοχή — κοινωνία — πολλή συνάφεια — τὸ ἐνοῦσθαι — αὐτὸ ἔσμεν ἐκεῖνο τὸ σῶμα — σῶμα Χριστοῦ.

Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass Chrysostomus und sowohl vor wie nach ihm andere Väter¹ in ihrer Ausdrucksweise bezüglich der durch die heilige Communion bewirkten Erhebung der menschlichen Natur manchmal etwas zu weit gehen, indem „sie den ganzen Vorgang zu realistisch ausmalen“² und das körperlich-sinnliche Moment zu sehr in den Vordergrund stellen, obwohl wieder solches Uebermass — namentlich bei unserem Autor — durch andere Stellen, an denen mehr das geistige, seelische Moment betont ist, paralysirt und corrigirt wird. Insbesondere ist auch der Vergleich mit der hypostatischen Union³ auf seinen richtigen Werth zurückzuführen, da ja die Incarnation eine Personeinheit mit dem Logos begründet, während die Communion immer nur eine moralische Einheit, also nicht einmal eine physische im Sinne der erstern, zur Folge haben kann. Derartige, unserem heutigen mehr an präzise technische Termini gewöhnten theologischen Denken auffallende Ausdrücke sind offenbar von nichts anderem als dem Bestreben eingegeben, in Ermangelung anderer besserer Worte recht kräftig und leicht verständlich die eucharistischen Wirkungen auf den Leib des Menschen, resp. auf die ganze menschliche Natur, zu veranschaulichen⁴.

Die wahre theologische Lehrmeinung unseres Vaters werden wir richtiger erfassen bei Berücksichtigung der Gegensätze, durch deren Gegenüberstellung die Qualität der eucharistischen Vereinigung in ein klareres Licht tritt. Die Communion gilt ihm als keine bloss bildliche Einigung, indem er bei Joh. Kap. 6 den göttlichen Heiland seine dortigen Versicherungen deshalb so oft wiederholen lässt, um

¹ Die ersten Ansätze finden sich bei Justin (Apol. 1, 66): *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*. Cf. ferner Hilarius, De Trinit. VIII, 13, 17; Gregor von Nyssa, Or. cat. 37; sowie das *σύσσωμοι καὶ σὺναιμοὶ τοῦ Χριστοῦ* bei Cyrill. Hierosyl., Cat. myst. 4, 1; Cyrill. Alex., In Io. 10, 2; Isid. Pelus., Ep. 3, 195.

² Schanz S. 400.

³ Vgl. S. 61.

⁴ Vgl. Sorg S. 282.

seinen Zuhörern auch den geringsten Zweifel zu nehmen, „als habe er nur in einem Räthsel und Bilde gesprochen“¹. Ebenso ist die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie keine bloss auf dem Glauben beruhende. „Er vermischt sich sogar mit uns zu einem Ganzen und macht uns nicht nur durch den Glauben, sondern wirklich in der That zu seinem Leibe.“² Auch kann nicht davon die Rede sein, als ob das ganze Verhältniss in nichts anderem bestände als in den gegenseitigen Affecten der Liebe. Letztere haben wir zwar einerseits als das treibende Hauptmotiv der Einsetzung des heiligen Abendmahls kennen gelernt, anderseits findet auch gerade die wahre Liebe des Menschen zu Christus erst in der realen Vereinigung ihre volle Befriedigung. Es erscheint deshalb nach der Anschauung des hl. Chrysostomus die Bezeichnung der heiligen Communion als einer „Liebesgemeinschaft“ nicht als ungerechtfertigt, natürlich unter der Voraussetzung, dass hiermit der Begriff nicht seinem ganzen Inhalt nach völlig gedeckt werden soll. „Denn wir können uns nicht bloss der Liebe nach, sondern in Wahrheit mit dem Fleische des Heilandes vereinigen.“³

Dadurch aber, deducirt unser Exeget weiter in der oben citirten Hauptstelle zu 1 Kor. 10, 16, dass die einzelnen Menschen durch die heilige Communion mit Christus in eine reale Verbindung treten, werden infolge dieser innigsten Vereinigung jedes einzelnen mit dem nämlichen dritten diese unter sich zu Einem Leibe⁴ verbunden und dann auch wieder in ihrer Gesamtheit mit dem gemeinsamen Einen Haupte.

Zwar nimmt Chrysostomus bereits eine mystische Vereinigung der Gläubigen an, als Folge des Empfangs der hei-

¹ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263.

² Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743: *Καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει.*

³ Hom. 46 in Io., *ibid.* col. 260.

⁴ Cf. Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 744: *Ἐσθίουμεν ἡμεῖς Χριστοῦ σῶμα ἐν καὶ σὰρξ μία.*

ligen Taufe. Der Getaufte ist schon Glied am Leibe Christi, ist Christi mystischem Körper, der Kirche, incorporirt. Klar lehrt dies der heilige Vater an vielen Stellen¹, so z. B. wenn er in einer Predigt ausruft: „Christi Leib ist auch diese Versammlung“², oder noch genauer: „Die Katechumenen gehören noch nicht zum Leibe Christi.“³

Wenn er dann aber in unmittelbarem Zusammenhange mit letzterm Satze, offenbar als einen Klimax, beifügt: „Noch nicht haben sie theilgenommen an den heiligen Geheimnissen“, worunter er jedenfalls seinem Sprachgebrauche⁴ gemäss die Theilnahme an der heiligen Eucharistie im Auge hat, so will er damit sagen: Den Katechumenen wird zwar schon durch Empfang der heiligen Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes, zum mystischen Leibe Christi, vermittelt; eine allseitig tiefste und innigste Incorporation in Christi Leib findet aber erst statt in Folge des Genusses der heiligen Communion, durch welche „wir ein Ganzes mit ihm (Christus)

¹ Cf. De sacerdot. l. 4, c. 2, Migne XLVIII, 665; Hom. 26 in 1 Cor., Migne LXI, 214; Hom. 34, ibid. col. 263. 264; Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 26 sqq.; Hom. 20, ibid. col. 139; Hom. 6 in Hebr., Migne LXIII, 56. 58.

² Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 745.

³ Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 399: *Οὐδέπω γὰρ τοῦ σώματος εἰς τοῦ Χριστοῦ, οὐδέπω μυστηρίων ἐκοινωνήσαν.*

⁴ Beinahe gleichlautend sagt er anderswo bezüglich der Katechumenen: *μηδέπω τυχεῖν μυστηρίων*, Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 30. Es ist dies ein Text, in dem unzweifelhaft unter den *μυστήρια* die Eucharistie zu verstehen ist, daher die beste Parallelstelle. Cf. Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 372, woselbst Chrysostomus die heilige Eucharistie gewissermassen die Mysterien κατ' ἐξοχήν nennt: *μυστήρια καὶ λέγεται καὶ ἔστιν. Μυστήριον* heisst die Eucharistie noch an einer endlosen Zahl von Stellen; z. B. Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529; Hom. 35 in Genes., Migne LIII, 328; Hom. 36, ibid. col. 337; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743; Hom. 47 in Io., Migne LIX, 268; Sermo de sanctis Martyribus, Migne L, 650; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230; Hom. 28, ibid. col. 233; Hom. 20 in Hebr., Migne LXIII, 144; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, ibid. col. 629. Auch des an unserer Stelle gebrauchten Verbums *κοινωνέω* bedient sich unser Autor gewöhnlich, um die Theilnahme an der heiligen Communion auszudrücken.

werden, so wie Leib und Haupt ein Ganzes ausmachen“¹. Man beachte nur als Parallele folgenden Text, an dem, wie der Wortlaut des ganzen Abschnittes besagt, Taufe und Eucharistie offen nebeneinander gestellt werden, und welcher treffend den stufenweisen Fortschritt von der durch die Taufe bewirkten mystischen Verbindung mit Christus zu der in der Eucharistie sich vollziehenden höhern andeutet: „Wir werden nicht bloss seine Brüder, sondern auch seine Kinder (Taufe). . . . Und nicht das allein, sondern sogar seine Glieder, sein Leib. Als ob nämlich dies alles, was ich soeben angeführt habe, noch nicht genügend wäre, um seine Liebe und sein Wohlwollen gegen uns zu beweisen, hat er sich noch eines andern Ausdruckes bedient, der noch mehr sagen soll und eine noch innigere Verbindung kennzeichnet: er hat sich unser Haupt genannt.“² Und so wachsen wir, dies also die ausgesprochene Lehre unseres Vaters, mit Christus als unserm Haupte zu einem Leibe zusammen, werden „durch eine ganz neue und wahrhafte Vereinigung“³ sein Leib in noch weit vollerm Sinne, als wir es mystischerweise bereits durch die Taufe geworden, durch die er uns zu seinen Kindern erhoben und Zugang zu seinem Leben gewährt hat.

Die ganze eucharistische Feier in ihrer äussern Gemeinschaft⁴, namentlich der rituelle Friedenskuss vor Austheilung der heiligen Eucharistie, der schon seit den ältesten Zeiten in der kirchlichen Liturgie Eingang gefunden hatte⁵, bietet nach der Interpretation des Heiligen schon im voraus ein bemerkenswerthes Sinnbild jener nachher durch die heilige

¹ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260; cf. De sacerdot. l. 3, c. 5, Migne XLVIII, 643.

² Catech. 2 ad illuminandos, Migne XLIX, 233.

³ Nova quadam et vera unione, Bellarmin l. 2, c. 22, p. 247.

⁴ Hom. 32 in Matth., Migne LVII, 386.

⁵ Siehe Hoffmann, Laiencomm. S. 44. In der sogen. Liturgie des hl. Chrysostomus lautet die Formel, welche der Diakon den Gläubigen zuruft: „Küssen wir einander. Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους.“ Liturgia S. Chrysost., Migne LXIII, 914; Daniel p. 356.

Communion eintretenden innigen Vereinigung der theilnehmenden Gläubigen. „Lasst uns auch gedenken unserer gegenseitigen Umarmung“, sagt er. „Sie fordert heiligen Ernst und grosse Ehrfurcht. Denn sie schlingt ein Band um unsere Seelen und macht uns alle zu einem Leibe und zu Gliedern Christi, da wir auch alle an einem Leibe theilnehmen.“¹

Was die Natur dieser Verbindung betrifft, kraft deren die einzelnen Communicirenden auf das denkbar innigste zu einem Leibe unter sich in Christus zusammengekettet sind, so konnte Chrysostomus dieselbe in ihrer Tiefe und Festigkeit kaum anschaulicher schildern als in dem bekannten Vergleiche mit den gebackenen Körnern², die, obwohl in grosser Anzahl vorhanden, in ihrer unzertrennlichen Vereinigung ein Ganzes, ein Brod, ausmachen und so, zumal als äusseres Zeichen des sacramentalen Leibes, das beste Symbol darstellen zum mystischen Leibe Christi als dem Nachbilde des eucharistischen.

2. Die innige Vereinigung zwischen Christus und den Gläubigen soll der Ausgangspunkt werden für eine Reihe anderer Wirkungen, die der Empfang der heiligen Eucharistie noch zur Folge hat, der innerste Grund, weshalb wir uns theilweise der Vorzüge des Hauptes, dessen Glieder wir durch die heilige Communion geworden sind, theilhaftig machen können und sollen. Einen derartigen Zusammenhang will Chrysostomus andeuten, wenn er von der realen eucharistischen Verbindung sprechend also weiter fährt: „Deshalb³ sollen wir wie feuersprühende, dem Teufel schreckbar gewordene Löwen von diesem Tische weggehen, sollen bedenken, wessen Hauptes Glieder wir sind.“⁴

¹ Hom. 2 de proditione Iudae, Migne XLIX, 391.

² Diese Körnersymbolik führt auch später der Catechismus Romanus an (p. 2, c. 4, 18); sie findet sich ausser bei Chrysostomus noch bei andern Vätern, z. B. bei August., Sermo 272, sogar schon in der Doctr. ap. 9, 4.

³ τοίνυν.

⁴ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 260.

a) Die heilige Eucharistie, von uns genossen, erfasst und ergreift infolge der effectiven Incorporation in Christus zwar den ganzen Menschen in der Totalität seines Wesens. Aber doch ist es dem sacramentalen Charakter des heiligen Geheimnisses gemäss in erster Linie speciell das Seelenleben des Gläubigen, welches aus dem Empfange der heiligen Communion seine entsprechenden Früchte zieht.

Der heilige Bischof spricht den letztern Gedanken ausdrücklich aus, wenn er unser Sacrament des Neuen Bundes in Bezug auf seine Wirksamkeit vergleicht mit der alttestamentlichen, vorbildlichen Blutbesprengung, die bloss eine Reinigung des Körpers erzielte. „Dort“, sagt er, „wurde der Leib von aussen gereinigt; denn es war eine körperliche Reinigung. Hier aber dringt die Reinigung, weil sie eine geistige ist, in die Seele und reinigt sie, nicht sie einfach umsprenzend, sondern als sprudelnder Quell in unsern Seelen. Die Eingeweihten verstehen diese Worte. Und bei jenen wurde nur die Oberfläche besprengt und derjenige, an dem dies geschehen, wieder abgewaschen; denn er ging nicht beständig blutbedeckt einher. Bei der Seele ist es aber nicht so: mit ihrem Wesen selbst mischt sich das Blut und macht sie stark und rein und führt sie zu einer unaussprechlichen Schönheit.“¹

Es tritt in den angezogenen Worten der grosse, unaussprechliche Einfluss, welchen Chrysostomus der heiligen Communion auf das übernatürliche Leben der Seele zuschreibt, klar zu Tage. Dass er unter der unbeschreiblichen Schönheit,

¹ Hom. 16 in Hebr., Migne LXIII, 125. An einer andern Stelle lässt er sich also vernehmen: „Dieses Blut ist das Heil unserer Seele; durch dieses wird sie gereinigt, durch dieses wird sie verschönert, durch dieses wird sie angespornt, durch dieses wird sie glänzender als Feuer, herrlicher als Gold; durch Ausgiessung dieses Blutes wird der Weg zum Himmel gangbar gemacht. . . Ich setze den Fall, es wäre möglich, dass jemand seine Hand oder seine Zunge in geschmolzenes Gold tauchte, so würde sie plötzlich vergoldet werden. Ebenso grosse, ja noch grössere Wirkungen bringt der Genuss der vorliegenden Gaben auf die Seele hervor“ (Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261. 262; cf. eine ähnlich lautende Stelle De sacerdot. I. 3, Migne XLVIII, 642).

unter dem höchsten Glanze, zu welchem die Seele erhoben wird und den er in den verschiedensten Redewendungen feiert, vor allem die heiligmachende Gnade versteht, geht schon daraus hervor, dass ihm im allgemeinen die heiligmachende Gnade als der Glanz der Seele gilt. „Heiliger war dieser Tempel (die Seele) als jener im Alten Bunde. Denn nicht von Gold und Silber, sondern von der Gnade des Heiligen Geistes erglänzte er“¹, sagt er einmal. Auch fordert er anderswo die Gläubigen auf, in der heiligen Communion sich so viel wie möglich gerade der Gnade des Heiligen Geistes theilhaftig zu machen: „Lasst uns mit noch viel grösserer Begierde, als die kleinen Kinder nach der Mutterbrust verlangen, die Gnade des Heiligen Geistes einsaugen.“² Ebenso bezeichnet er ausdrücklich „das Leben der Gnade“³ als Frucht des Empfanges der Eucharistie, oder hebt mit offenbarem Hinblick auf die heiligmachende Gnade von der heiligen Communion rühmend hervor: „Er hat dich getränkt mit dem Heiligen Geiste, . . . er hat dir angezogen das Kleid des Heils, und zwar angezogen durch sich selbst.“⁴

Dabei müssen wir beachten, dass Chrysostomus hier nicht nach Analogie der übrigen Sacramente eine blosser Mittheilung bzw. Vermehrung der Gnade der Heiligung im Auge hat, obwohl er ohne Zweifel, wie der ganze Text bezeugt, eine dahinzielende Wirkung angenommen; noch mehr, es handelt sich nach seiner bestimmt ausgesprochenen Idee um eine wesenhafte Verähnlichung, um eine vollkommene Vereinigung speciell der Seele mit Gott. Denn „mit ihrem Wesen selbst mischt sich das Blut“⁵, haben wir vorhin gehört. „Der Leib des Herrn löst sich ganz und vollständig in die Seele auf“⁶,

¹ Ad Theodorum lapsum I, 1, Migne XLVII, 278.

² Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744.

³ Hom. 4 in 2 Thess., Migne LXII, 492.

⁴ Hom. 45 in Matth., *ibid.* col. 474.

⁵ Ἀδὲ τῇ τῇ οὐσίᾳ ἀναμίγνυται τὸ αἷμα.

⁶ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28: ὁλόκληρος ἀναλύεται.

heisst es ferner. Unsere Seele, will der heilige Lehrer sagen, nimmt, durch die heilige Communion genährt, eine ganz andere, höhere Natur an, indem sie ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer Thätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet, zu einem unendlich höhern Leben emporgehoben, ja in einem gewissen Sinne vergöttlicht¹ wird, gerade so wie „die Hand oder Zunge in geschmolzenes Gold getaucht vergoldet würde“.

b) Wenn uns an den vorhin citirten Stellen die Bemerkung begegnete, dass infolge des Genusses der heiligen Eucharistie die Seele „gereinigt“, „abgewaschen“² werde, so bedeuten diese Ausdrücke jedenfalls eine Reinigung von Sünden.

Dass jedoch Chrysostomus auch nicht im geringsten daran gedacht hat, die heilige Communion sei dazu bestimmt, an sich eine Nachlassung schwerer Sünden zu bewirken, dafür bürgt die Thatsache, dass er, wie kaum ein anderer Kirchenvater, in den stärksten Redewendungen den unwürdigen Empfang, d. i. den Genuss der Eucharistie im Stande der Tod-sünde, mit den härtesten Strafen bedroht und als erste Grundbedingung zum würdigen Empfange auf das entschiedenste das Freisein von einer schweren Sünde verlangt.

Es ist also als weitere Frucht des Hintritts zur heiligen Communion die Tilgung geringerer, lässlicher Sünden zu verzeichnen.

Doch, wie wir gehört, wird die Seele infolge des Genusses der heiligen Eucharistie nicht bloss gereinigt, sondern auch „gestärkt und gekräftigt“³, d. h. sie erhält durch die heilige Communion neue und besondere Kraft zum Kampfe

¹ Sit venia verbo! Wir verweisen betreffs der Ausdrucksweise unseres Vaters auf das S. 239 Gesagte.

² καθαίρειν in Hom. 46 in Io., ibid.; λούειν in Hom. 16 in Hebr., ibid.; ebenso καθαίρειν Hom. de coemeterio et de cruce, Migne XLIX, 398.

³ Hom. 16 in Hebr., ibid.: ῥωμαλέαν αὐτὴν ποιοῦν sc. τὸ αἶμα; Hom. 46 in Io., ibid.: μεγάλην τινὰ δύναμιν ἐμποιεῖ.

gegen das Böse, um uns so in der heiligmachenden Gnade zu bewahren und zu befestigen.

Es gilt für unsern Vater schon als ein feststehendes Princip der ganzen göttlichen Heilsökonomie überhaupt, dass die göttliche Gnadenkraft in ihrer Einwirkung auf das Seelenleben des Menschen die beiden Momente der Reinigung und Stärkung in sich berge und sich auch in dieser doppelten Richtung bethätige. In dem Commentare zum Briefe des hl. Paulus an Titus, bei der exegetischen Interpretation von 2, 11: „Die Gnade Gottes, unseres Heilandes, ist allen Menschen erschienen“, lesen wir z. B.: „Glaube nicht, dass die göttliche Gnade bei der Verzeihung der begangenen Sünden stehen bleibt, sie sichert auch für die Zukunft vor Sünden. Denn dies ist ebensogut eine Wirkung der Gnade.“¹

Was hier im allgemeinen als Ausfluss der göttlichen Gnadenwirkung hingestellt wird, das gilt speciell und zwar in ganz besonderem Masse auch von der heiligen Eucharistie. Denn sie bezeichnet unser Autor „als jenen Trank, welcher die Kraft hat, alle Würmer und Schlangen in unserem Innern zu tödten, . . . der im stande ist, alle Krankheiten (unserer Seele) zu heilen“². Chrysostomus spricht an dieser Stelle ausführlich von der Leidenschaft des Zornes, „jener Schlange an unserem Busen, die unsere Eingeweide zerfrisst“, und gibt als erstes Präservativmittel gegen dieses Laster den Empfang der heiligen Communion an. „Dieser heilige Trank, mit Vertrauen genossen“, besitzt also prophylaktische Kraft und bewahrt uns, dass wir nicht mehr so leicht in die Sünde zurückfallen, indem er dem Stachel der Begierlichkeit in unserer Seele seine Spitze nimmt, unsere ungeordneten Neigungen und Triebe mässigt und niederhält, oder wie der heilige Redner treffend sich ausdrückt, „alle Würmer und Schlangen in unserem Innern tödtet“.

¹ Hom. 5 in Tit., Migne LXII, 689: ἀσφαλίζεται.

² Hom. 4 in Matth., Migne LVII, 50.

Die Gefahr zur Sünde, zum Bösen, liegt aber nicht bloss in unserer verdorbenen menschlichen Natur, in dem sinnlichen Hang unseres Herzens, auch „der böse Feind, der Teufel, setzt uns mit der grössten Heftigkeit zu und stürmt von allen Seiten auf unser Heil ein“. Ja er lässt keine Gelegenheit unbenutzt, um an unserem vollständigen sittlichen Untergang zu arbeiten. „Lassen wir ihm nur eine kleine Lücke offen, so weiss er sie gleich grösser zu machen und nach und nach mit seiner ganzen Macht einzudringen.“¹ Zu diesem Kampfe, „der um so schwieriger ist, weil wir ihn nach Eph. 6, 12 gegen feindliche Mächte führen müssen, welche von einer ganz andern Natur als wir selbst sind, bedürfen wir am meisten der Hilfe von oben“².

Und da ist es vor allem die Eucharistie wieder, die uns den besten Schutz gewährt gegen die Angriffe des höllischen Feindes. „Denn Jesus nährt dich mit seinem Leibe und gibt dir sein Blut zum Tranke,“ ruft Chrysostomus aus, . . . „jenen aber (den Teufel) hat er dadurch gebunden und zu Boden geworfen.“³ Denn hat der Verführer sich wirklich an uns herangewagt, um uns zu Falle zu bringen, und drohen wir im schweren Kampfe zu unterliegen, dann finden wir eine sichere Zufluchtsstätte in diesem heiligen Mahle, welches gleich kühlendem, wunderbarem Wasser uns neuen Muth und frische Kraft verleiht und die kleinen Niederlagen paralysirt, die wir etwa im heissen Ringen mit dem bösen Feinde bereits davongetragen haben. Anderseits wird zugleich auch alles wieder vollkommen ersetzt, was die Seele durch die Gluth der entflammten Begierlichkeit verlor. „Spürt jemand Hitze,“ sagt der Heilige, „so eile er zu diesem Brunnen und kühle sich ab. Derselbe vertreibt nämlich die

¹ Hom. 23 in Io., Migne LIX, 137; cf. De Lazaro concio I, Migne XLVIII, 966 sqq.

² Expos. in Ps. 143, Migne LV, 457: Ἐνθα ἡμῖν μάλιστα τῆς ἀνωθεν βοήθειας δεῖ.

³ Expos. in Ps. 123, ibid. col. 356.

Hitze und kühlt alles, was nicht von den Strahlen der Sonne, sondern von den feurigen Pfeilen (des Satans und der ungeordneten Sinnlichkeit) angebrannt ist.“¹ „Dieses Blut,“ heisst es wenige Zeilen vorher, „in würdiger Weise genossen, treibt die Dämonen weit von uns, bewirkt dagegen, dass sich die Engel uns nahen, ja selbst der Herr der Engel. Sehen die Teufel dieses Blut, dann fliehen sie davon, die Engel aber eilen darauf zu.“

Eine solche Gnadenfülle birgt also die heilige Communion für den Empfänger in sich, dass sie ihm, wenn auch nicht vollständige Befreiung von den Versuchungen des bösen Feindes, so doch insofern eine bedeutende Erleichterung bringt, als sie des letztern Macht, die er sonst den Menschen gegenüber auszuüben pflegt, auf eine Zeitlang lahm zu legen vermag. Der würdig Communicirende ist demnach nicht für alle Zukunft vor jedem Falle in eine schwere Sünde mit unfehlbarer Gewissheit gesichert. Vielmehr sucht Chrysostomus oft in seinen Homilien die Gelegenheit wahrzunehmen, um sich in ernsten und bitteren Vorwürfen darüber zu beklagen, dass sehr häufig trotz der so grossen, in der Eucharistie erlangten Gnaden ein Rückfall in die frühern Sünden stattfinde². Jedenfalls fasst er aber die prophylaktische Kraft der heiligen Communion in einem weitgehenden Sinne auf wegen der ganz besondern Menge wirksamer Beistandsgnaden, die uns, wie wir vorhin gehört, infolge der Antheilnahme an den eucharistischen Mysterien gewährt werden. Eine derartige Annahme lässt es dann auch doppelt erklärlich erscheinen, wenn der heilige Bischof für die nach Empfang der heiligen Communion wieder in neue, schwere Sünden Gefallenen jede Entschuldigung ausgeschlossen wissen will oder wenigstens die Berechtigung einer solchen nicht anerkennt.

¹ Hom. 46 in Io., ibid. col. 261: *Ὅτι τὰ ἐξ ἡλίου διακαίμενα ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν βελῶν τῶν πεπυρωμένων.*

² Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230 sqq.; vgl. dort den ganzen Abschnitt.

„Welche Entschuldigung werden wir vorbringen können,“ ruft er seiner leichtsinnigen Gemeinde zu, „wenn wir, mit solcher Speise genährt, solche Sünden begehen; wenn wir nach dem Genusse des Lammes zu Wölfen werden; wenn wir nach Aufnahme des Schafes wie die Löwen rauben?“¹

Chrysostomus fasst die hiermit gekennzeichneten beiden Momente, den heilenden und präservativen Charakter der heiligen Communion, zusammen in den Worten: „Das, was uns hier geboten wird, ist eine heilsame Arznei für unsere Wunden.“² Denn eine gute Arznei heilt das vorhandene Uebel und schützt für die Zukunft.

Zugleich wird hier die heilige Eucharistie „ein unerschöpflicher Reichthum“³ genannt. Wie sie nämlich, will der heilige Lehrer jedenfalls sagen, die Macht in sich hat, alles Privative, d. i. alles, was unser Seelenleben beschmutzt hat, zu entfernen, und uns die Kraft gibt, die etwaigen dahinzueilenden neuen Angriffe mit Erfolg zurückzuschlagen, ebenso unerschöpflich ist sie auch in ihren direct positiven, bleibenden Wirkungen. Denn die heilige Communion erhöht und vervollkommnet das übernatürliche Leben unserer Seele, abgesehen von der heiligmachenden Gnade, noch in ausnehmendem Masse durch Verleihung vieler anderer Gnadengaben. In der Schönheit seiner bilderreichen Sprache vergleicht er die Eucharistie wieder mit einem ergiebigen, immer fließenden Brunnen⁴, aus dem gleich rauschenden Bächen die verschiedenen Gnaden hervorströmen und von dem Heiligen Geiste als dem Heiligmacher in Gemeinschaft mit dem Sohne in die Herzen der Menschen geleitet werden. Es erinnert diese Parallele an die vom römischen Katechismus⁵ als besonders zutreffend empfohlene Analogie, nach welcher das heilige Altar-

¹ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508.

² Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361: *φάρμακον σωτήριον*.

³ *πλοῦτος ἀνελλιπής*.

⁴ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 261.

⁵ Catech. Rom. II, c. 4, p. 47 (Regensb. 1886).

geheimniss als die Quelle, die übrigen Sacramente als blosse Bächlein dargestellt erscheinen.

Und in Wahrheit muss unser heiliger Kirchenvater die heilige Eucharistie als einen wirklichen Gnadenbrunnen, als eine himmlische Gnadenquelle im eminentesten Sinne des Wortes erkannt haben, wenn er sie schildert als „jene heilige und makellose Opferspeise, die uns dient zur Heiligung der Seele, zur Liebe und Tugend, zur Versöhnung mit Gott, zum dauerhaften Frieden, zur Theilnahme an unzähligen Gütern und Gnaden, auf dass auch wir selbst noch uns heiligen und den Nächsten erbauen“¹; wenn er sie ferner in einfachen Worten nennt „die Kraft unserer Seele, das Band unseres Geistes, den Grund unseres Vertrauens, unsere Hoffnung, unser Heil, unser Licht und unser Leben“².

Dadurch aber, dass der Mensch in der heiligen Communion diese Fülle von habituellen Gnaden und Segnungen in sich aufnimmt, wird sein Geist, wie schon einige der obigen Ausdrücke besagen, immer mehr zur Lust und Freude an göttlichen Dingen angeregt. Er fühlt in sich das Bedürfniss, den ihm zu theil gewordenen guten Nährboden zu befruchten und reich zu werden an himmlischen, Gott wohlgefälligen Handlungen. Denn, sagt Chrysostomus, um auf den alten Vergleich zurückzukommen, „neben dieser Quelle werden nicht unfruchtbare Weiden gepflanzt, sondern Bäume, die bis an den Himmel hinaufragen und stets reichliche, dauernde und unverwelkliche Früchte hervorbringen“³.

Doch hält anderseits der besorgte Seelenhirte es auch für nothwendig, recht oft zu betonen, wie für alle, welche in der heiligen Communion der höchsten, menschenmöglichen⁴ Ehre und Erhebung theilhaftig geworden, die strengste Verpflichtung erwächst, die Gnadenwirkungen, welche dieses

¹ Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., *ibid.* col. 362.

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205.

³ Hom. 46 in Io., *ibid.*

⁴ Hom. 50 in Matth., *ibid.*

heilige Sacrament bietet, zum durchweg beständigen Besitze sich für immer zu eigen zu machen ¹.

c) In der vorhin citirten zusammenfassenden Stelle aus der am Weihnachtsfeste gehaltenen Homilie wird die Eucharistie zum Schlusse noch als „ein vorzügliches Mittel“ gepriesen, „um das Himmelreich zu erlangen“ ². „Durch diesen Leib“, ruft er anderswo mit grossem Pathos aus, „bin ich nicht mehr Staub und Asche, nicht mehr ein Gefangener, sondern frei. Durch diesen Leib hoffe ich den Himmel zu erwerben und alle Güter desselben, das ewige Leben, das Los der Engel, den Umgang mit Christus.“ ³

So betrachtet es Chrysostomus gleichsam als die schönste Blüthe und herrlichste Frucht der ganzen eucharistischen Heilsökonomie, dass uns die heilige Communion als das Unterpfand der ewigen Glückseligkeit in ganz besonderer ⁴ Weise zur Erreichung derselben befähigt. Denn die nach Genuss der Eucharistie dieses Erdendasein verlassen, „werden von den Engeln wie von einer Ehrenwache hinübergeleitet“ ⁵ und „werden furchtlos, ringsum gleichsam mit goldenen Waffen geschmückt, jene heiligen Vorhöfe im Jenseits betreten“ ⁶.

Es ist demnach eine gewisse Prärogative nicht zu verkennen, die nach der Anschauung unseres Vaters denjenigen, welche mit den Gnadenwirkungen der heiligen Communion

¹ Z. B. Catech. 2 ad illuminandos, Migne XLIX, 233. 234; Hom. in dictum Pauli: Nolo vos ignorare, Migne LI, 250; Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386.

² Ibid. col. 361: βασιλείας οὐρανῶν πρόξενος.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203.

⁴ Dies geht auch aus dem oben gebrauchten Ausdruck πρόξενος hervor. Πρόξενος bedeutet nämlich wörtlich „guter Freund“. Also ist die Eucharistie gewissermassen ein guter Freund des Himmelreiches und darum auch geeignet, uns zu guten Freunden des Himmelreiches, d. h. zu berechtigten Anwärtern desselben zu machen. Es ist demnach unsere Uebersetzung „vorzügliches Mittel“ durchaus angebracht.

⁵ De sacerdot. VI, 4, Migne XLVIII, 681.

⁶ Hom. 24 in 1 Cor., ibid. col. 205.

ausgestattet sterben, zu theil wird, und zwar sofort schon beim Hinüberscheiden und noch mehr drüben im Genusse der ewigen Glückseligkeit. „Welche dieses Blutes theilhaftig geworden sind, stehen bei den Engeln und Erzengeln und himmlischen Geistern, angethan mit dem königlichen Kleide Christi, ausgerüstet mit geistigen Waffen.“¹

3. Wie aber das Manna beide wesentliche Bestandtheile des Menschen, „Seele und Leib, nährte“², so nimmt dies Chrysostomus auch von der durch das Manna vorgebildeten Wahrheit an, von der heiligen Eucharistie.

Der Kern seiner theologischen Ansicht über das Verhältniss des eucharistischen Christus speciell zum leiblichen Organismus des Empfängers ist kurz in folgenden Worten niedergelegt: „Der Herr gab nicht bloss seinen Leib (dem Tode) hin, sondern weil die erste, aus Erde gebildete Natur des Fleisches wegen der Sünde dem Tode verfallen und ohne Lebenskraft war, so bildete er sozusagen eine andere Substanz, einen Sauerteig, sein eigenes Fleisch, der Natur nach dasselbe wie das unserige, aber frei von Sünde und voll Lebenskraft. Und er liess alle daran theilnehmen, auf dass wir davon genährt den frühern Todesleib ablegen und durch diese Speise zum ewigen Leben befähigt würden.“³

Es wird hier klar und bestimmt, besonders durch den ansprechenden Vergleich mit dem Sauerteig⁴, dem Empfange

¹ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 262.

² Hom. 23 in 1 Cor., Migne LXI, 191.

³ Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 201.

⁴ Eberl (S. 187. 188) schreibt hierzu: „Wie ein wenig Sauerteig die ganze Masse sich ähnlich macht, so erneuert und verändert auch der unsterbliche Leib des Herrn, aufgenommen in unsern Leib, alles nach sich.“ Dieselbe Parallele mit dem Sauerteige gebraucht auch der hl. Gregor von Nyssa (Or. cat. c. 37). Bei andern Vätern wird die Eucharistie in ähnlicher Weise als *φάρμακον ἀθανασίας*, z. B. von Ignatius (Ad Eph. 20), verglichen mit einer Arznei oder mit Blei, welch letzteres das Metall, mit dem es zusammengegossen wird, reinigt. Vgl. Döllinger S. 94—96. Siehe auch Probst, Sacramente S. 229, wo sich ebenfalls derartige Belege aus der Patristik finden.

der heiligen Communion eine verwandelnde, das sterbliche Fleisch belebende und pneumatisirende Kraft zugeschrieben. Die heilige Eucharistie wird demnach hier speciell als Natursacrament aufgefasst und vorzugsweise als Gegengift gegen den Tod und als Heilmittel zur Unsterblichkeit gepriesen.

Diese letztere Wirksamkeit des heiligen Mahles, kraft deren es den Keim der Unsterblichkeit in unser verwesliches Fleisch hineinpflanzt, findet nach der Anschauung unseres Heiligen ihre Stütze und biblische Begründung in den Verheissungsworten des Herrn bei Johannes 6, 55: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.“¹ Es ist dabei zu beachten, dass Chrysostomus ausdrücklich die Lehre von einer allgemeinen Auferstehung statuirt, aber als Frucht der würdigen heiligen Communion speciell die selige, glorreiche Auferstehung zum ewigen Leben verkündet. Wenn er also die heilige Eucharistie so laut als den Sauertheig der Unsterblichkeit preist, so hat er dabei nicht die blosse Anwartschaft auf eine künftige Auferstehung überhaupt im Auge, sondern er versteht darunter die Auferstehung zur Verklärung, zur ewigen Herrlichkeit, indem der mit der heiligen Communion Genährte den Keim zu einem derein-

¹ In dem nämlichen Sinne fasst er Vers 58 auf: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch der, welcher mich isst, um meinetwillen leben.“ „Hier hat der Herr nicht das irdische, sondern das verklärte Leben im Auge. Denn dass diese Worte nicht von diesem irdischen, sondern von jenem glorreichen und unaussprechlichen Leben zu verstehen sind, geht daraus hervor, dass auch alle Ungläubigen und Ungetauften leben, obwohl sie Jesu Fleisch nicht essen. Siehst du also, dass nicht von dem gegenwärtigen, sondern von dem zukünftigen Leben die Rede ist? Der Heiland will nämlich sagen: Wer mein Fleisch isst, wird nach dem Tode nicht zu Grunde gehen und wird auch nicht gestraft werden. Ebenso wenig kann hier die allgemeine Auferstehung gemeint sein — denn es werden alle zugleich auferstehen —, die Rede ist vielmehr auf die glorreiche, belohnende Auferstehung zu beziehen“ (Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263).

stigen, verklärten Leibe in sich trägt. „Denn auferstehen werden alle, in Herrlichkeit aber nur die, welche in Christo entschlafen sind . . . , d. h. die, welche Christus in sich haben“ ¹, lesen wir an einer andern Stelle. „Und die ihn jetzt würdig empfangen, werden ihm entgegen gehen, wenn er einstens vom Himmel herniedersteigt.“ ²

Wir stehen nicht an, nach dem, was wir über die Beziehung der heiligen Eucharistie zu dem Körper des Empfängers aus den Homilien unseres Vaters zusammengestellt haben, der Ansicht Raum zu geben, dass er ohne Zweifel ebenso eine directe und unmittelbare Einwirkung der heiligen Communion auf den menschlichen Leib lehrte, wie wir eine derartige Vorstellung betreffs der eucharistischen Wirkungen auf die Seele des Communicirenden kennen lernten.

Jedenfalls geht man aber von anderer Seite zu weit, wie dies z. B. Oswald und Döllinger thun, wenn sie auf den hl. Chrysostomus als patristischen Zeugen sich berufen für die Idee einer rein physischen Einwirkung des Leibes Christi auf den leiblichen Organismus der communicirenden Gläubigen.

„Manche Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, von denen Chrysostomus oben angeführt wurde, nehmen eine unmittelbare Einwirkung des Leibes Christi auf unser Fleisch an. . . . Nach ihrer Vorstellungsweise, so scheint es, geht also der Leib Christi wirklich in die Theile unseres Fleisches über und muss daher unsern Leib auch nähren.“ ³ So schreibt Oswald

¹ Hom. 7 in 1 Thess., Migne LXII, 436. Es muss hier bemerkt werden, dass Chrysostomus, auf Röm. 8, 11 fussend, auch „den in euch wohnenden Heiligen Geist“ oder „die Gnade des Geistes“ als das Unterpfand der glorreichen Auferstehung hinstellt. Hom. 13 in Rom., Migne LX, 519. 520.

² Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203. Seine Anschauung über die allgemeine Auferstehung der Leiber hat der heilige Lehrer ausser in andern Homilien hauptsächlich niedergelegt in Hom. de resurrectione mortuorum, Migne L, 417 sqq.; vgl. besonders c. 1 und 8.

³ Oswald S. 453.

bei Untersuchung der Frage, „ob man nicht, von den heiligen Gestalten abgesehen, der Eucharistie einen nährenden Einfluss auf den menschlichen Leib beilegen darf“. Und der bekannte Gelehrte glaubt auch persönlich für seinen Theil eine derartige physische¹ Ernährung bis zu einem gewissen Grade nicht völlig ausschliessen zu dürfen².

Döllinger drückt sich noch genauer aus und erklärt, die betreffenden Kirchenväter lassen den physischen Process, dem der Leib Christi unterworfen sei, „durch die Verdauung“³ vor sich gehen. Vorzüglich erkennt er einen Beweis für diese Behauptung in deren Ansicht, „die Eucharistie werde nicht abgeführt“.

Die fragliche Stelle bei Chrysostomus lautet also: „Schau auf das, was vor dir liegt, nicht wie auf Brod und glaube nicht, dass es Wein sei; denn es geht nicht wie die übrigen Speisen in die Kloake ab.“⁴

Der Lehrbegriff, der also nach Döllinger hiermit ausgesprochen sein soll, ist kurz folgendermassen zu formuliren: Der Leib Christi, von den Gläubigen genossen, unterliegt wie jede andere Speise dem Verdauungsprocesse, nur mit dem einen Unterschiede, dass die Eucharistie nicht den gewöhnlichen Folgen, die mit dem natürlichen Vorgang der Verdauung zusammenhängen, der Abführung nämlich, unterworfen ist⁵. Unter einer solchen Voraussetzung kann allerdings nicht

¹ Vgl. dagegen: Scheeben S. 498. 503, der sagt: „Geistig in seinen Wirkungen auf unsere Seele und unsern Leib.“ Bellarmin l. c. lib. 1, c. 14, p. 214 und Controv. de Sacram. lib. 2, c. 19, p. 86: alitur spiritualiter. Hettinger S. 267, Anm. 1. Speil S. 284.

² A. a. O. S. 454.

³ Döllinger S. 40.

⁴ Hom. 9 de paenitentia, Migne XLIX, 345; ebenso Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898: *ὅθ' γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφαιρῶνα χωρεῖ*. Cf. Cyrill. Hieros., Catech. myst. V, 15.

⁵ Dass dies nach Döllinger genau der Sinn jener Stelle sein soll, geht deutlich auch daraus hervor, dass er ferner schreibt: „Es ist hierbei bemerkenswerth, dass nach der Meinung neuerer Physiologen die reinsten animalischen und vegetabilischen Substanzen (z. B. Weizenmehl) gar keine

mehr geläugnet werden, dass der Leib Christi wirklich in physischer Weise unsern Leib nähre und in dessen Theile übergehe.

Dieser Interpretation gegenüber werden wir zunächst zu untersuchen haben, ob denn überhaupt obiges Wort des hl. Chrysostomus mit Recht in dem genannten Sinne gedeutet werden könne.

Wenn er erklärt, dass die Eucharistie „nicht wie die übrigen Speisen in die Kloake abgehe“, so ist damit keineswegs gesagt, wie Döllinger daraus folgert, dass sie zwar gleich anderer leiblicher Nahrung der Verdauung unterliege, jedoch bloss betreffs des Secesses von den gewöhnlichen Speisen eine Ausnahme mache. Vielmehr wird der natürliche Sinn der Worte der sein, dass auch erstere Annahme, der Verdauungsprocess, vollständig ausgeschlossen werden müsse. Denn Chrysostomus will, wie der ganze Context bezeugt, einen gewaltigen Gegensatz constatiren zwischen gemeinem Brod und Wein und dem unsichtbaren Inhalt des heiligen Mysteriums. Sollte aber dieser eminente Unterschied bloss in der einfachen äussern Thatsache zu suchen sein, dass der Leib des Herrn nicht abgeht? Nein, offenbar will der heilige Vater dem Zwecke seiner Ausführungen entsprechend auf das Wesen der Sache eingehen und in Form einer Synekdoche von der Eucharistie jedwede physische Veränderung und Wirksamkeit, also auch jede Verdauung und den damit zusammenhängenden Secess, negiren, wobei er, wie der Augenschein lehrt, bloss den verborgenen eucharistischen Leib meint, dagegen die äussern Gestalten¹ gänzlich unberücksichtigt

Fäces zurücklassen. Verhält sich dies wirklich so, so findet die Meinung jener Väter schon in der Natur ihre Bestätigung“ (S. 41). Es würde somit nach Analogie der ganz und vollständig in unsern Leib sich auflösenden Accidentien und zugleich mit diesen auch der eucharistische Christus selbst in die Teile unseres Körpers übergehen.

¹ Freilich hätte er solches auch nicht von den eucharistischen Species behaupten können, da diese alle Eigenschaften des Brodes und Weines, also auch eine physische Nährkraft und deren Folgen, beibehalten, was

lässt¹. Dadurch aber, dass Chrysostomus betreffs der Eucharistie jede, andern gewöhnlichen Speisen zukommende Wirkungsweise läugnet, hat er nach seiner Absicht den sprechendsten Beweis geführt, dass nicht mehr Brod und Wein² vorhanden ist, sondern der infolge seiner Qualität als verklärter, über alle Alteration erhabene Leib des Herrn.

Es wäre deshalb verfehlt, wie dies ohne Zweifel die ihm von Döllinger zugeschriebene Anschauung besagt, etwa die Ansicht aufzustellen, der heilige Bischof hätte zugleich mit andern Vätern mit die Grundlage gelegt zu der spätern Ausartung in der frivolen Lehrmeinung des sogen. Stercoranismus. Chrysostomus verneint vielmehr ausdrücklich, wie wir gesehen, gerade das, was die erste Vorbedingung und das Wesen des Stercoranismus ausmacht. Es gilt deshalb auch für den grossen Patriarchen von Konstantinopel das dem Anglikaner Pusey gegenüber mit Anspruch auf allgemeine Geltung gesprochene Wort Franzelins: „Keiner der Väter hat jemals gelehrt, dass die Eucharistie selbst durch die ihr eigene Substanz im eigentlichen Sinne körperlich nähre.“³

Wenn aber der heilige Kirchenlehrer trotzdem eine directe und unmittelbare Einwirkung des Leibes Christi auf den physischen Organismus des Menschen angenommen und sich oft einer Ausdrucksweise bedient, welche scheinbar für eine wirklich leibliche Ernährung spricht: in welchem Sinne will er dann die hierdurch gekennzeichnete Wirksamkeit aufgefasst wissen, wenn sie keine physische sein soll? Eine eingehende Belehrung bezüglich dieser wichtigen Frage gibt er uns aller-

aber unser Autor nicht weiter beachtet. — Cf. S. Thomas, S. theol. 3, q. 77, a. 6 und Catech. Rom. II, c. 4, p. 40.

¹ Schwane S. 786.

² Auch die Verfasser der *Perpétuité* erkennen in der Stelle die Intention des heiligen Vaters, recht kräftig die reale Präsenz zu betonen; cf. tom. III, lib. 3, c. 8, p. 191 und *ibid.* lib. 4, c. 3, p. 216.

³ Franzelin p. 243: Nullus Patrum docuit ipsam Eucharistiam per substantiam suam nutrire corporaliter proprio sensu nutritione.

dings nicht. Aber doch wird es nicht schwer sein, den wahren Sinn seiner Worte zu erkennen. Wenn er z. B. an einer Stelle, welche die fragliche Ernährung am kräftigsten betont, von der Eucharistie wörtlich sagt: „Damit werden wir genährt, damit werden wir vermisch und sind ein Leib, ein Fleisch Christi geworden“¹, so ist unseres Erachtens kein zwingender Grund vorhanden, aus einer solchen Sprache, deren realistische Färbung allerdings nicht zu verkennen ist, auf eine physische Wirksamkeit der heiligen Speise zu schliessen. Was Chrysostomus vielmehr mit diesen Worten sagen will, haben wir früher bereits näher auseinandergesetzt und darin nichts anderes erkannt als das Bekenntniss der denkbar innigsten realen Vereinigung zwischen Christus und den Leibern der communicirenden Gläubigen und der aus dieser effectiven Incorporation resultirenden sonstigen Gnadenwirkungen.

Wenn der Heilige diese Wirkung als ein „Ernähren“² uns vorführt, so ist daran zu erinnern, dass er sie auch als die Folge des Essens des göttlichen Leibes darstellt, Essen und Ernähren aber offenbar correlative Begriffe sind. Denn die Wirkung des leiblichen Genusses ist gewöhnlich Ernährung. Es kann deshalb nicht missverständlich sein, im übertragenen Sinne jede Wirkung des Essens und Trinkens als eine Ernährung zu bezeichnen, ohne dass damit gesagt sein muss, es handle sich jedesmal um eine körperliche Ernährung in des Wortes gewöhnlichster Bedeutung³. Denn wenn der

¹ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744.

² *τρέφόμεθα*; cf. Hom. 85 in Io., Migne LIX, 463: *δὲ αἷματος δὲ καὶ σαρκὸς τρέφόμενοι κτλ.* Ebenso schon Iustinus, Apol. I, 66.

³ Auch Franzelin hebt dieses Moment besonders hervor, wenn er an der vorhin citirten Stelle weiterfährt: „Unter Ernährung verstehen sie (die Väter) die innige Verbindung des Leibes Christi mit unsern Körpern durch Vermittelung des Genusses.“ Man könnte glauben, Franzelin hätte speciell unsern Chrysostomus im Auge gehabt, wenn er obigen Satz vollendend noch beifügt: „Oder sie verstehen darunter eine geistige Ernährung wie der Seele, so auch des Leibes, insofern die heilige Eucha-

heilige Vater die Communion auch als den Lichtkeim preist, der in unsern Leib hineingelegt wird, um die Keime des Todes und der Verwesung zu zerstören und so unsere Körper zu einer seligen Auferstehung in ausgezeichnetem Masse zu befähigen, so nöthigt hinwiederum auch diese Ausdrucksweise keineswegs, an irgend eine, wenn auch noch so subtile, physische Qualität zu denken, die gleichsam wie ein Samenkorn in unsern Leibern dauernd bleibe und sich entwickle zur Wurzel unserer künftigen Himmelfahrt.

Es scheint sogar die gerade in dem zuletzt genannten Zusammenhang angewandte Parallele des Leibes Christi mit einem Sauerteige direct darauf hinweisen zu sollen, dass es sich auch hier um eine bloss geistige Einwirkung auf unsere Körper handelt. Der Sauerteig gilt nämlich überall und auch bei unserem Autor als das die Materie belebende, gewissermassen vergeistigende Element. So oft Chrysostomus das Bild des Sauerteiges metaphorisch gebraucht, geht er stets von der Idee einer Kraft aus, die durchaus geistige Wirkungen äussert¹. Er hat demnach offenbar analog auch in unserem vorliegenden Falle, wenn er den Leib Christi einen Sauerteig nennt, einen bloss geistigen Einfluss der heiligen Eucharistie auf unsere Körper im Auge, indem dieselben, in den Leib Jesu Christi incorporirt, nach dem Muster dieses verklärten, göttlichen Leibes gleichsam vergeistigt werden und dadurch einen besondern Anspruch erhalten auf eine dereinstige, glückselige Auferstehung. Darum sagt der Heilige einmal, dass der Genuss der heiligen Communion die Empfänger „zu geistigen Menschen machen werde“².

ristie sich als Heilmittel erweist gegen die sinnliche Begierlichkeit und die ungeordneten Regungen des menschlichen Körpers und vorzüglich denselben zu einer glorreichen Auferstehung zubereitet.“

¹ Vgl. z. B. Hom. 3 de diabolo tentatore, Migne XLIX, 266; Hom. 46 in Matth., Migne LVIII, 478; Hom. 53, *ibid.* col. 529; Hom. 15 in 1 Cor., Migne LXI, 124; Comment. in cap. 5 ad Gal., *ibid.* col. 666.

² Hom. 82 in Matth., *ibid.* col. 739.

Wie wenig er jedenfalls bei der Wirksamkeit des eucharistischen Leibes an irgend eine Physis, an eine Verdauung desselben dachte, beweist auch die wiederholte Versicherung, dass die Eucharistie als eine geistige und mystische Speise über unsere gewöhnliche, der menschlichen Erfahrung entsprechende Beurtheilung erhaben und „ganz und gar nicht den Gesetzen dieser irdischen Welt unterworfen sei“¹.

Zum Empfange der heiligen Communion sind bloss die Getauften befähigt.

Denn bezüglich der Katechumenen gilt: „Noch nicht haben sie theilgenommen an den heiligen Geheimnissen (der Eucharistie) . . . Darum werden sie auch hinausgewiesen, wenn jene schauervollen Gebete beginnen.“² „Die Katechumenen können niemals das Pascha (heilige Abendmahl) feiern, obwohl sie jedes Jahr fasten, da sie nicht dem Opfer beiwohnen dürfen.“³ In beiden Texten ist auf den liturgischen Ritus der ersten christlichen Jahrhunderte hingewiesen, gemäss dessen, wie z. B. in der den Namen unseres Autors tragenden Liturgie, bei Beginn des eigentlichen Opfers, der sogen. Messe der Gläubigen, der Diakon mit lauter Stimme in einem Athem dreimal die Aufforderung ergehen liess, „dass, wer nur immer zu den Katechumenen gehöre, sich entfernen solle und dass ja keiner derselben zurückbleibe“⁴. Die Ungetauften waren also nach alter kirchlicher Vorschrift von der ganzen eigentlichen Opferfeier überhaupt und damit auch speciell von der Theilnahme an der heiligen Communion ausgeschlossen⁵. Demgemäss betheuert

¹ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 265. Vgl. über diese Frage S. 45—47.

² Hom. 2 in 2 Cor., Migne LXI, 399.

³ Adversus Iudaeos III, Migne XLVIII, 868; cf. Adversus ebriosos et de resurrectione, Migne L, 437; Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29. 30.

⁴ Migne LXIII, 911; Daniel p. 349: ὁσοὶ κατηχούμενοι.

⁵ Den Taufcharakter stellt schon Iustinus als erste Vorbedingung zum Empfange der heiligen Communion hin (Apol. I, c. 66), der älteste Vater, der sich nach der Apostellehre (c. 9) ausdrücklich hierüber äussert.

der heilige Redner in einer seiner Ansprachen an die Katechumenen kurz vor deren Taufe: „Die Eingeweihten kennen die Kraft dieses Kelches; ihr werdet sie nunmehr bald kennen lernen.“¹

Dass jedoch bei dem allenfallsigen unbewussten Genusse der heiligen Eucharistie, wie etwa aus Unkenntniss, von seiten eines Ungetauften für diesen absolut von keiner Verantwortung, demnach auch keineswegs von irgendwelchen eucharistischen Früchten die Rede sein könne, also lediglich hier ein rein elementarer Empfang in Betracht komme, deuten bereits die Apostolischen Constitutionen an. Ebendort² ist auch der Möglichkeit gedacht, dass ein sogen. Uneingeweihter sich in profanirender Absicht heimlich dem heiligen Mahle nähern könnte. Auf einen solchen würde, wie es in besagter Schrift heisst — jedenfalls infolge der sündhaften Intention — das Wort des Apostels in 1 Kor. 11, 29 Anwendung finden und der Betreffende sich das Gericht des Herrn hineinessen. Bezüglich dieser Frage äussert sich Chrysostomus nicht ausdrücklich; wenigstens ist uns keine derartige Bemerkung begegnet. Indem er aber erklärt, dass die Aufforderung des hl. Paulus in 1 Kor. 11, 28 ausschliesslich „alle Eingeweihten angehe“³, gibt er offenbar zu erkennen, dass es sich seiner Anschauung gemäss bloss für die Getauften um einen sacramentalen Genuss der heiligen Eucharistie handeln kann.

Von diesen letztern, den bereits Getauften, verlangt Chrysostomus bei ihrem Hintritte eine eingehende und gewissenhafte Vorbereitung. „Denn es ist gefährlich, unvorbereitet theilzunehmen.“⁴ Der Grund der Vor-

¹ Catech. 1 ad Illuminandos, Migne XLIX, 223.

² Lib. 7, 25.

³ Hom. Non esse ad gratiam concion., Migne L, 653: *κείμενον τοῖς μεμνημένοις ἅπασιν*; cf. Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 131.

⁴ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 204: *τὸ ὡς ἔτυχε προσεῖναι κίνδυνος*.

bereitung ist ein zweifacher: Einmal fordert eine solche schon die den heiligen Geheimnissen schuldige Achtung und Ehrfurcht. Sodann richtet sich der Grad der eucharistischen Gnadenwirkungen im einzelnen nach der bessern oder geringern Disposition, deren der Empfänger sich befleissigt.

Und zwar ist es, der doppelten Wirksamkeit der heiligen Communion entsprechend, eine Vorbereitung der Seele und des Leibes, zu welcher der eifrige Seelenhirte seine Zuhörer immer und immer wieder in eindringlichen Worten ermahnte, damit sie ja geflissentlich alle körperlichen und geistigen Hindernisse, soweit dieselben der Heiligkeit des Gottmenschen bei seiner Ankunft im Wege stehen, also jeden obex, entfernen und dann auch noch positiv dem einkehrenden Heiland eine würdige Wohnung bereiten möchten.

I. Was zunächst die Instandsetzung des Körpers betrifft, so sollte sich schon im Aeussern die der heiligen Eucharistie gebührende Ehrerbietung kundthun. Deshalb tadelt es Chrysostomus an sich nicht, wenn die Gläubigen besonders Eifer bethätigten, in sauberen Kleidern, mit gewaschenen Händen und ausgespültem Munde beim heiligen Mahle sich einzufinden. Ja er hält eine dahinzielende Vorbereitung bisweilen sogar für etwas Selbstverständliches, so z. B. wenn er sagt: „Du wagst es nicht, diese heilige Opferspeise mit ungewaschenen Händen anzufassen, selbst wenn man dich mit Aufbietung aller Kräfte dazu zwingen wollte.“¹ Schon deswegen musste dem heiligen Vater eine derartige Waschung als etwas Selbstverständliches erscheinen, da es allgemeine Sitte der ersten christlichen Jahrhunderte war, „sich vor jedem Gebete jener Ceremonie zu unterziehen. . . . Um so mehr geschah dies, wenn der eucharistische Heiland in körperliche Berührung mit dem menschlichen Leibe

¹ Hom. 20 ad populum Antioch., Migne XLIX, 208; cf. Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28.

kam“¹. Auch findet sich bei unserem Autor die Bemerkung, dass „vor den Kirchthüren Becken voll Wassers standen, um die Hände zu waschen“².

Doch erachtete er es als seine Pflicht, die Communicanten daran zu erinnern, dass sie bei der äussern, körperlichen Vorbereitung nicht die Hauptsache vergessen sollten, damit so vor ersterer die innere, geistige Disposition nicht zurückstehen würde. „In der Kirche sehen wir viele diese Sitte eifrigst befolgen, indem sie mit reinen Kleidern einzutreten pflegen, ebenso mit gewaschenen Händen. Dass sie aber eine reine Seele Gott entgegenbringen, darum bemühen sie sich nicht. Dies sage ich jedoch nicht deshalb, als wollte ich hindern, Hände und Mund zu reinigen, sondern weil ich wünsche, dass ihr sie waschet, wie es sich in Wahrheit gebührt, nicht nur mit Wasser, sondern ausser dem Wasser auch noch mit Tugenden.“³

Grosses Gewicht legt der heilige Redner ferner auf die Verpflichtung, vor dem Empfange der heiligen Communion nüchtern zu bleiben. Er vergleicht diese Pflicht mit dem an die Juden ergangenen Auftrage des Herrn, „stehend, die Schuhe an den Füßen und den Stab in der Hand das Osterlamm zu essen“, und fügt bei: „Aber noch in höherem Masse geziemt es sich für dich, nüchtern zu sein.“⁴ Wenn Chrysostomus anderswo sagt: „Vor der Communion fastest du, um doch einigermassen der Theilnahme würdig zu erscheinen“⁵, so erkennt Probst⁶ in diesem Fasten ebenfalls die Forderung des Nüchternseins. Denn er stellt den Begriff des Fastens folgendermassen fest: „Unter Fasten verstand man in jener Zeit nicht bloss einen Abbruch, sondern zum Theil ein völliges

¹ Hoffmann, Laiencommunion S. 40.

² Hom. 3 de paenitentia, Migne XLIX, 294.

³ Hom. 51 in Matth., Migne LVIII, 515. 516.

⁴ Hom. 82, ibid. col. 744: Πολλῶ μᾶλλον σὲ νήφειν δεῖ.

⁵ Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 231.

⁶ Probst, Antiochenische Messe S. 302.

Nüchternsein.“¹ Wie streng der heilige Lehrer diese Pflicht auffasste, die auf einer Synode zu Karthago im Jahre 397 zum Kirchengebote erhoben worden war², hat er in einem Briefe an den Bischof Cyriacus aufs unzweideutigste zu erkennen gegeben. In fraglichem Schreiben, das aus der Zeit der Verbannung unseres Patriarchen stammt, entgegnet derselbe auf die von seinen Feinden wider ihn erhobene Beschuldigung, dass er den Leib des Herrn Personen gereicht habe, die nicht mehr nüchtern gewesen: „Habe ich dies gethan, so werde mein Name aus der Liste der Bischöfe gestrichen und nicht möge er stehen im Buche der Rechtgläubigkeit. Ja, habe ich dieses verbrochen, so möge mich Christus austossen aus seinem Reiche.“³

Ueber die das Geschlechtsleben des Menschen berührenden Momente, insofern sie in Betracht kommen bei der Vorbereitung zu einer würdigen heiligen Communion, speciell über die Frage, ob den Eheleuten an den Tagen, an denen sie communiciren wollen, die Enthaltsamkeit geboten sei, konnten wir bei Chrysostomus keine nähere, directe Erörterung finden. Er hat diese Frage nicht ex professo behandelt. Nur einige Bemerkungen⁴ sind zu erwähnen, in denen er das Geschlechtsleben in Beziehung bringt mit unsern religiösen Uebungen überhaupt oder im allgemeinen mit unserem Verhältniss zu

¹ Probst, Sacramente S. 226.

² Siehe Hoffmann a. a. O. S. 95. Der hl. Augustinus beruft sich betreffs fraglicher Sitte auf den hl. Petrus (Ep. 54, 6. 8).

³ Epist. Cyriaco Episcopo exul., Migne LII, 683.

⁴ Hom. 51 in Matth., Migne LVIII, 516: *Σὺ δὲ ἀπὸ μὲν συνουσίας ὧν τῆς σαυτοῦ γυναικὸς οὐ τολμᾷς ἐξῆσθαι, καίτοις οὐδὲ ἔγκλημα τοῦτο . . . εἰ δὲ ἀπὸ τῆς ἀμιάντου κοίτης ἀνιστάμενος οὐ τολμᾷς εὐχῇ προσελθεῖν; De virginitate c. 30. 31, Migne XLVIII, 554: *Τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος αἰνιττόμενος ἀπάγει τῆς μίξεως καὶ τῇ λέξει σφόδρα κυρίως κέχρηται. Οὐ γὰρ εἶπεν. Ἵνα μὴ μολυνθῆτε, ἀλλ'. Ἵνα σχολάζητε τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσευχῇ. ὡς τῆς πρὸς γυναῖκα ὁμιλίας οὐκ εἰς ἀκαθαρσίαν, ἀλλ' εἰς ἀσχολίαν ἀγούσης. . . . Ὅπερ ἵνα, μὴ πάθωμεν, μηδὲ, ὅτε μάλιστα ἴδω σπουδάζομεν ἡμῖν καταστῆσαι τὸν Θεόν, τότε αὐτῷ προσκρούωμεν διὰ τῆς οὕτω ματαίας εὐχῆς, κελεύει τῆς κοίτης ἀπηλλάχθαι τότε. Cf. Hom. 63 in Ioan., Migne LIX, 353.**

Gott, sich stützend auf 1 Kor. 7, 5. Es ist dann gewiss a fortiori der Analogieschluss gerechtfertigt, die hier gegebenen Andeutungen auszudehnen auf das Verhältniss der Eheleute speciell zur heiligen Communion, wie dies ausser andern Vätern direct z. B. der hl. Hieronymus ausgesprochen hat¹.

Doch ist noch zu betonen, dass nach dem augenscheinlichen Tenor, in dem Chrysostomus diese ganze Frage behandelt, durchaus nicht von einer Verpflichtung unter einer Sünde die Rede sein kann, ebensowenig wie dies nach jetziger² kirchlicher Lehre der Fall ist. Sagt er doch ausdrücklich, dass es sich nicht „um eine gesetzliche Vorschrift“³ handle, dass es sich aber um so mehr für die Christen gebühre, behutsam zu sein, nachdem eine zeitweilige Enthaltsamkeit im Alten Bunde⁴ den im Vergleich zu uns Unvollkommeneren von Gott selbst geboten war. Denn „infolge der Enthaltsamkeit werde das Gebet vollkommener“⁵.

Es gilt deshalb auch für unsern Vater das Resumé, in welchem Hoffmann⁶ im grossen und ganzen sein Urtheil über

¹ Siehe ausführlich bei Hoffmann, Laiencommunion S. 94.

² Vgl. Alfons von Liguori, Theol. moral. I. 6, n. 275. Renninger, Pastoraltheologie (Freiburg 1893) S. 94. Göpfert, Moraltheologie III (Paderborn 1898), 94.

³ Cf. Hom. 20 in Eph., Migne LXII, 141. 146; Hom. 12 in Col., ibid. coll. 386. 388; Hom. 5 in Tit., ibid. col. 690; Hom. 33 in Hebr., Migne LXIII, 225; De virginitate c. 25—30, Migne XLVIII.

⁴ De virginitate c. 30, ibid. col. 553: Ἄξιον δὲ ἐξετάσαι καὶ κεῖνο, τί δὴποτε, εἴπερ τίμος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, οὐκ ἀφίησιν οὐδὲν χώραν ἔχειν ἐν τῷ τῆς νηστείας καὶ τῆς προσευχῆς καιρῷ; Ὅτι τῶν σφόδρα ἀτόπων ἦν, Ἰουδαίους μὲν, οἷς ἅπαντα τὰ σωματικὰ διατετύπωτο, οἷς καὶ δύο γυναῖκας ἔχειν ἡφείτο, καὶ τὰς μὲν ἐκβάλλειν, τὰς δὲ ἀντεῖράγειν, τοσαύτην ποιεῖσθαι τοῦ πράγματος πρόνοιαν, ὡς μέλλοντας θείων ἀκοῦειν λόγων, ἀποστῆναι καὶ τῆς κατὰ νόμον μίξεως καὶ ταῦτα οὐ μίαν οὐδὲ δύο μόνον ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ πλείους.

⁵ Hom. 19 in 1 Cor., Migne LXI, 153; cf. De virginitate c. 31. 32.

⁶ A. a. O. S. 41—43. Vgl. Probst, Sacramente S. 227. 228. Bellarmin, De sacram. matrimonii l. 1, c. 31, p. 687: Multis patrum testimoniis. Ebert S. 222—231. — Die entgegengesetzte Anschauung scheint aus den Apostolischen Constitutionen (I. 6, c. 27. 29) hervorzugehen.

alle diesbezüglichen Erörterungen der patristischen Zeit zusammenfasst: „Nicht als ob die Kirche jene Zustände und Handlungen dem Menschen imputiren wollte, erliess sie diese Anordnungen. . . . Man hielt es jedoch nicht für zulässig, dass der Heilige der Heiligen mit den Unvollkommenheiten der niedern menschlichen Natur in Berührung gebracht werde.“

II. Wie bereits bemerkt worden, mehr als die äussere Vorbereitung des Körpers bedeutet für den heiligen Patriarchen die innere Disposition der Seele¹.

Bezüglich der letztern unterscheidet er eine doppelte Vorbereitung, eine entferntere und eine nähere.

1. „Das Heilige gebührt den Heiligen“, wurde schon in den Liturgien der ältesten Zeit und auch in der des hl. Chrysostomus² vom Priester allen denen zugerufen, welche die Absicht hatten, dem heiligen Tische sich zu nahen. Nur wenn du selbst heilig bist, wollte die Kirche sagen, darfst du zu dem Heiligen der Heiligen hinzutreten. Gewiss eine recht zweckmässige und sinnvolle Ermahnung, die auch von unserem Autor in seinen Homilien mit furchtbarem Ernst den Gläubigen zum Bewusstsein gebracht wird. Bei deren eingehender Besprechung fordert er: Reinheit von Sünden, Gegenwart des Heiligen Geistes und Reichthum an guten Werken³.

Besonders ist es das erste Moment, Reinheit von Sünden, welches er seinen Zuhörern immer und immer wieder⁴ einschärfen zu müssen glaubt. Denn es war, wie es scheint, in der Gemeinde unseres Vaters die sonderbare

¹ Cf. Hom. 73 in Io., Migne LIX, 399.

² Migne LXIII, 919; Daniel p. 366: *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.*

³ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132. 133: *Τὸν γὰρ ἅγιον οὐχ ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀπαλλαγὴ ποιεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ Πνεύματος παρουσία καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἔργων πλοῦτος;* cf. Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 80.

⁴ Cf. Bellarmin l. 4, c. 18, p. 344: Chrysostomus nihil saepius repetit quam puros et purgatos esse debere, qui ad Eucharistiam accedunt, idque multis et argumentis et exemplis probat.

und verderbenbringende Gewohnheit eingerissen, beim Empfange der heiligen Sacramente mehr auf Einhalten bestimmter kirchlicher Festeszeiten zu achten als auf die sittliche Beschaffenheit des Herzens. Mit der ganzen Kraft seiner glänzenden Beredsamkeit¹ kämpft er gegen einen solchen Missbrauch. Er erklärt aufs eindringlichste, „dass es nicht die Feier der Feste ist, welche die Zeit unserer Communionen regeln muss, sondern die Reinheit des Gewissens und die Unschuld eines von Sünden ledigen Lebens“². Denn „nicht Epiphanie oder vierzigtägige Fastenzeit macht dazu würdig, sondern Reinheit und Lauterkeit der Seele. Mit einer solchen gehe jederzeit hinzu, ohne dieselbe niemals“³.

Da der heilige Kirchenvater in seiner bekannten feurigen Weise mit heiligem Ernste seine Forderungen betreffs würdigen Empfanges der heiligen Eucharistie stellt, so ist er von seiten der Jansenisten⁴ für ihre übertriebenen, rigoristischen Zwecke ausgebeutet und als Vertreter der strengsten Richtung angeführt worden, die eine ganz besondere und ausnehmende Disposition und Heiligkeit verlangt. Hauptsächlich wird bei dieser Inanspruchnahme auf eine Stelle hingewiesen, welche in der 82. Homilie zum Matth.-Ev. sich findet und die also lautet: „Reiner als der Sonnenstrahl sollte jene Hand sein, die dieses Brod zerschneidet, reiner als der Sonnenstrahl jener Mund, der mit diesem geistigen Feuer erfüllt wird, reiner als der Sonnenstrahl jene Zunge, die mit diesem schauererregenden Blute sich röthet.“⁵

Es ist wohl wahr, „heilig“, sagt Chrysostomus hiermit, sollte der Empfänger der Eucharistie sein. Aber die citirte

¹ Er bekennt selbst einmal: „Wie ich schon oft ermahnte.“ De baptismo Christi, Migne XLIX, 369; cf. Adv. Iudaeos III, [Migne XLVIII, 868; Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529; Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 233. ² Ceillier p. 734.

³ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28; cf. Hom. de beato Philog., Migne XLVIII, 755.

⁴ Siehe Eberl S. 212.

⁵ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 743.

Stelle bezeugt sowohl für sich¹ wie auch im Context des ganzen Abschnittes, dass der begeisterte Redner bloss das ideale Vollmass der Reinheit und Heiligkeit schildern will, wie es eigentlich der unendlichen Ehre², die uns beim Genusse des höchsten aller Mysterien zu theil wird, angemessen wäre. Auch sollte durch eine solche Sprache ein heilsamer Einfluss auf die Zuhörer ausgeübt und der dann um so mehr auffallende Contrast gekennzeichnet werden zwischen den hohen Anforderungen, welche das heilige Sacrament, seiner unermesslichen Erhabenheit entsprechend, betreffs richtiger Vorbereitung eigentlich heischte, und der Gleichgiltigkeit jener, die nicht einmal das Menschenmögliche thun, um würdig die heilige Speise geniessen zu können.

Anderseits bemerkt Eberl sehr richtig hierzu: „Bei Anlässen, deren Natur ihn auffordert, in nüchternen und bestimmten Worten über die zu diesem Sacramente nöthige Vorbereitung zu reden, unterscheidet er sich in nichts mit seinen Forderungen von den übrigen Vätern. Nur die schwere Sünde ist es, die von der Theilnahme an diesem Mahle ausschliesst.“³

Der heilige Lehrer verwirft sogar selbst direct die ihm von den Jansenisten fälschlich zugeschriebene rigoröse Ansicht, wenn er ausruft: „Kein Sünder soll also hinzutreten; doch was sage ich, kein Sünder, ich müsste mich ja dann selbst zuerst von den zum göttlichen Tische Berechtigten ausscheiden.“⁴ Aus diesen Worten geht doch klar hervor, dass nach seiner theologischen Anschauung das Vorhandensein geringer, lässlicher Sünden, von deren täglicher Begehung auch er persönlich sich nicht freizusprechen vermag, dem würdigen Empfange der heiligen Eucharistie nicht hinderlich sein kann.

¹ Darum sagt Chrysostomus auch nicht *οὐκ*, sondern *ἐδὲ*, was in der Migne-Ausgabe mit *oportet* übersetzt ist.

² *Ἐνώησον, ποίαν ἐπιμήθης τιμήν*, lautet schon der folgende Satz.

³ Eberl S. 215.

⁴ Hom. in illud: Vidi Dominum VI, Migne LVI, 139; cf. Hom. in ss. Petrum et Heliam, Migne L, 726.

Wir verweisen ferner auf unsere obige Darlegung der Wirkungen der heiligen Communion, zu denen er ausdrücklich eine „Reinigung, Abwaschung der Seele“ rechnete, worunter jedenfalls die Nachlassung gewisser Sünden zu verstehen ist.

Dass in Wirklichkeit ebenso die Gläubigen die Worte ihres Bischofs im richtigen, gemässigten Sinne zu deuten wussten, dafür bietet uns eine gewisse Bürgschaft der Ruf des Volkes, welcher schon nach den ältesten Liturgien der morgenländischen Kirche, also sicherlich als ein allgemein bekannter ritueller Gebrauch, in Form einer Antwort auf jenes „Das Heilige gebührt den Heiligen“ dem Priester entgegenscholl. „Nur einer ist heilig, der eine Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters“, heisst es in der Liturgie unseres Autors¹.

Nur die schwere Sünde allein kann demnach in Betracht kommen als ein Hinderniss, das dem würdigen Genusse des heiligen Mahles im Wege steht.

Besonders eine bestimmte Klasse von öffentlichen Sündern will der heilige Kirchenvater mit ganz ausnehmender Schärfe vom Empfange der heiligen Communion ausgeschlossen wissen, augenscheinlich, weil ihr Vergehen so sehr im directen Gegensatz steht zu dem Reinsten und Heiligsten, dem sie sich am heiligen Tische nahen wollen. Es war dies die Sünde der Unzucht und des Ehebruchs².

¹ *Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός.* Migne LXIII, 919. Aehnlich in der sogen. clementinischen Liturgie der Apostolischen Constitutionen (l. 8, c. 13) sowie in der des hl. Jacobus und des hl. Marcus u. a.

² „Man sah es der Majestät Gottes und der Lehre des Evangeliums gegenüber für ungeziemend an,“ schreibt Hoffmann (S. 29) zu dieser Strenge, die übrigens in hervorragendem Masse bezüglich der Unkeuschen schon von den ältesten Canones und Vätern beobachtet wurde, „dass die Sittsamkeit und die Ehrfurcht der Kirche durch eine so hässliche und schändliche Theilnahme dieser Personen sollte befleckt werden.“ Dass vornehmlich Unzucht und Ehebruch im patristischen Zeitalter Gegenstand der öffentlichen Busse waren, siehe Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, Art. Bussdisciplin, S. 1561 u. 1562. Ausserdem noch Mord und Idololatrie.

Doch Chrysostomus wünschte ausdrücklich¹, dass alle, welche er ihres sündhaften Seelenzustandes halber der heiligen Communion für unwürdig hielt, nicht für immer des göttlichen Mahles entbehren möchten. Wie aber, wodurch war nach seiner theologischen Lehrmeinung jene Reinheit von schweren Sünden, jene Heiligkeit zu erreichen, welche die erste Voraussetzung ist, um überhaupt von einer richtigen Disposition zur würdigen Communion reden zu können?

Durch Aussöhnung mit dem Nächsten und Busse für die begangenen Sünden pflegten sich die Christen nach dem Willen und der Vorschrift der Kirche zum Empfange der heiligen Eucharistie von jeher vorzubereiten².

Diese doppelte Vorbereitung ist es auch, deren unser Autor bei jeder passenden Gelegenheit Erwähnung thut. Klassisch tritt er für beide Mittel zugleich ein, wenn er sich eindringlich mit folgenden Worten an seine Zuhörer wendet: „Ich ermahne euch alle inständig, dass ihr euch nicht nachlässig, als ob der Festtag euch gleichsam zum Empfange zwingen würde, den heiligen Geheimnissen nahet, sondern wenn ihr dieser heiligen Opferspeise theilhaftig werden wollet, müsst ihr euch viele Tage vorher reinigen durch Reue, Gebet, Almosen und geistliche Uebungen. . . . Wenn deshalb ein Uebel an deiner Seele zu entdecken ist, so entferne es. Hat jemand einen Feind und ist er schwer beleidigt, so hebe er die Feindschaft auf und zügele seinen erregten Geist, damit im Innern keine Störung und Aufregung vorhanden. Denn bei der heiligen Communion wirst du deinen König empfangen. Zieht aber der König in

Cf. Expos. in Ps. 49, Migne LV, 253; Hom. 6 in 2 Cor., Migne LXI, 440 sqq.; Hom. 3 de Davide et Saule, Migne LIV, 696; Hom. 63 in Io., Migne LIX, 354; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 630.

¹ Siehe Hom. 3 de Davide et Saule, ibid. col. 695: *ὁὐχ ἵνα μένωσιν ἔξω διττηκῶς, ἀλλ' ἵνα διορθωθέντες ἐπανεέλθωσι πάλιν.* Cf. Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 30.

² Hoffmann, Laiencommunion S. 43.

deine Seele ein, muss darin grosse Ruhe und tiefer, heiliger Friede herrschen.“¹

Die Busse, insbesondere als Vorbereitung auf die heilige Communion, möchte Chrysostomus für seinen Theil mit aller Strenge und Energie im Sinne der alten Bussdisciplin durchgeführt wissen. Ja er nennt letztere „ein göttliches Gesetz“². Dabei ist zu beachten, dass die Homilien³, in denen der altkirchlichen, öffentlichen Busse zustimmend und vertheidigend Erwähnung geschieht, in Antiochien gehalten worden sind. In Konstantinopel dagegen war offenbar eine andere Praxis nothwendig geworden⁴, da der Vorgänger unseres Vaters auf dem Patriarchenstuhle dortselbst, Nectarius, wie die Kirchenhistoriker Sokrates⁵ und Sozomenus⁶ berichten, das öffentliche Sündenbekenntniss gänzlich und auch die öffentliche Busse in der bis damals für gewisse schwere, notorische und geheime Sünden herrschenden, zwingenden Allgemeinheit abgeschafft hatte⁷. In einer ohne Zweifel⁸ zu Konstantinopel vorgetragenen Homilie erklärt Chrysostomus z. B. einmal: „Ich sage dies nicht, dass du dich öffentlich blossstellen und deiner Sünden vor den andern Menschen dich anklagen sollst.“⁹

¹ Hom. de beato Philogonio, Migne XLVIII, 755. 756. Betreffs der Aussöhnung mit dem Nebenmenschen siehe noch: Hom. 2 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 390. 391; Hom. 9 de poenitentia, ibid. col. 346; Hom. 27 in Genes., Migne LIII, 251; Hom. 16 in Matth., Migne LVII, 251; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203; Hom. 5 in 2 Cor., ibid. col. 435.

² Hom. 3 de Davide et Saule, Migne LIV, 695: οἱ κατὰ τοὺς τοῦ Θεοῦ νόμους ἐκβλήθεντες.

³ Z. B. Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29; Hom. 63 in Io., Migne LIX, 354; Hom. 71 in Matth., Migne LVIII, 666.

⁴ Auch Schwane bestätigt, dass Chrysostomus in „seinen in Konstantinopel verfassten Schriften . . . des Busspriesters und der Bussordnung nicht mehr gedenkt“ (II, 837).

⁵ Hist. eccl. lib. V, 19.

⁶ Lib. VII, 16.

⁷ Vgl. Hoffmann, Laiencommunion S. 98. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon S. 1570. Schwane II, 837.

⁸ Cf. Migne LXIII, 5.

⁹ Hom. 31 in Hebr., Migne LXIII, 217; cf. Trid. sess. XIV, cap. 5.

Aber unter allen Umständen bleibt es für ihn feststehende Lehre, dass nach der Taufe¹, da eine Wiederholung derselben unmöglich², allein auf dem Wege der Busse³ der mit Sünden Befleckte gerettet werden kann. Denn „die Sünde ist eine Wunde, die Busse das Heilmittel hierzu“⁴.

Für wie wichtig Chrysostomus alle die Busse betreffenden Fragen gehalten, bezeugt der Umstand, dass seine Werke⁵ neun Homilien, drei Eklogen und zwei vollständige Bücher aufweisen, die sich ausschliesslich damit befassen. Er legt in denselben eingehend die verschiedenen Momente einer wahren Busse und richtigen Bussgesinnung dar, so dass es ein leichtes wäre, ausführlich alle einzelnen Stücke daraus zusammenzustellen, die nach kirchlicher Lehre zum giltigen Empfange des Buss sacramentes erforderlich sind. Insbesondere wer dem heiligen Mahle sich nahen wollte, sollte vorher sein Gewissen erforschen⁶, seine Fehler bereuen⁷ und zu verbessern trachten, dem Priester beichten⁸ und sich gewissen Buss-

¹ Die sündentilgende Kraft der heiligen Taufe könnte nicht präziser ausgesprochen werden als in Hom. 1 in Act. Ap., Migne LX, 22: *ὁ γὰρ ἔστιν, οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀμάρτημα καὶ ἀσέβημα, ὅπερ οὐκ ἔχει καὶ παρὰ χωρὶς τῇ ὁρσεῖ*; cf. Hom. 40, ibid. col. 285; Hom. 40 in 1 Cor., Migne LXI, 349, etc.

² Cf. Hom. 10 in Hebr., Migne LXIII, 83; Hom. 9, ibid. col. 80.

³ Cf. Hom. 9 in Hebr., ibid. col. 81; Catech. 1 ad Illumin., Migne XLIX, 228; Expos. in Ps. 6, Migne LV, 78; in Ps. 127, ibid. col. 367.

⁴ Hom. 8 de poenitentia, Migne XLIX, 338.

⁵ Migne XLIX, 277—350; LXIII, 589—596. 731—744. 893—896; XLVII, 393—422. Ebenso findet sich Ausführliches über die Busse: Hom. 2 de diabolo tentatore, Migne XLIX, 263. 264; Hom. 4 in 2 Cor., Migne LXI, 424 sqq.; Hom. 31 in Hebr., Migne LXIII, 214 sqq.

⁶ Hom. 6 de poenitentia, Migne XLIX, 322; Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 233.

⁷ Hom. 3 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 867.

⁸ Ibid.; Hom. 10 in Matth., Migne LVII, 190; Hom. 9. in Genes., Migne LIII, 81; Hom. 3 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 113. Gleich andern, zum Theil ältern Vätern, z. B. Origenes (Hom. 2 in Ps. 37; Hom. 17 in Luc. 2, 35; Hom. 3, 4 in Lev.) nennt Chrysostomus den Priester „Arzt“ (Hom. 20 in Genes., Migne LIII, 170, und Hom. 30, ibid. col. 280), oder er sagt direct: „Offenbare deine Wunde dem Priester“

werken¹ unterziehen, als deren vorzüglichste Beten, Fasten und Almosen² gelten.

2. Ausser diesen allgemeinen Voraussetzungen einer würdigen und fruchtbringenden Communion verlangt Chrysostomus noch eine der unendlichen Erhabenheit des heiligen Sacramentes entsprechende Devotion beim Hintritte zum Heiligsten selbst, „einen tiefen, sittlichen Ernst“³, mit andern Worten: eine nähere Vorbereitung.

Deren fortgesetzte Betonung war um so nothwendiger, als in seiner Gemeinde eine gewisse Unehreerbietigkeit sogar in der Stunde, in dem Augenblicke, da man sich dem Altare nahte, zur Gewohnheit geworden war. Viele der Gläubigen hatten zur Zeit der Austheilung der heiligen Communion so sehr alle geziemende Ehrfurcht beiseite gelegt, dass manche der Communicirenden unter Anwendung von Gewaltmitteln sobald als möglich zum heiligen Tische gelangen wollten, um ja rasch, ohne den Schluss der ganzen Liturgie abzuwarten, zu den häuslichen Geschäften zurückkehren zu können. Es lässt sich denken, dass infolgedessen bei der grossen Zahl der Theilnehmenden an höhern Feiertagen sich oft unmittelbar vor und nach der heiligen Communion in der Kirche Scenen abspielten, welche der Heiligkeit des Ortes und der Stunde nichts weniger als angemessen waren.

Gar oft spricht der Heilige sein Missfallen darüber aus, „dass so viele nicht mit tiefer Ehrfurcht zu den heiligen Geheimnissen hinzutreten, sondern vielmehr voll Zorn und Auf-

(Hom. 3 ad popul. Antioch., Migne XLIX, 54). Vgl. Schell (S. 596), der bestätigt, dass unser Autor „die sacramentale Geheimbeicht . . . deutlich bekundet“. Ebenso Schwane II, 826. 827. 837. Eine Würdigung scheinbar widersprechender Stellen bieten Berlage S. 573, Ceillier p. 753—756, Schanz S. 521. 522.

¹ Die Nothwendigkeit von Reue, Vorsatz und Genugthuung ist schön ausgeführt in De beato Philog., Migne XLVIII, 754.

² Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 139; Hom. 2 de diabolo tentatore, Migne XLIX, 263. 264; Hom. 41 in Matth., Migne LVII, 451. 452; Hom. 26 in Act. Ap., Migne LX, 203. 204.

³ Steitz X, 460.

regung, schlagend und mit den Füßen tretend, unter Schreien und Schimpfen, die Zunächststehenden drängend und überhaupt in grosser Unordnung“. „Das habe ich schon oft gesagt,“ fügt er hinzu, „und nie werde ich ablassen, euch deshalb zu ermahnen. Seht ihr nicht, welch eine Ordnung bei den olympischen Spielen herrscht, wenn der Kampfrichter in seiner Amtstracht, den Kranz auf dem Haupte, den Stab in der Hand, über das Forum dahinschreitet und dann der Herold ruft, alle mögen Ruhe und Zurückhaltung beobachten? Ist es nun nicht ganz absurd, dass eine solche Stille herrscht, wo der Teufel seine Triumphe feiert, dagegen der grösste Lärm, wo uns Christus zu sich bittet? Auf dem Markte Schweigen, in der Kirche Geschrei; auf dem hohen Meere Ruhe, im Hafen tobende Wogen? Warum bist du so aufgeregte, warum eilest du? Rufen dich durchaus nothwendige Geschäfte? Weisst du denn überhaupt in jenem Augenblicke, dass du noch Geschäfte hast? Denkst du überhaupt daran, dass du dich auf Erden befindest? Glaubst du noch, unter Menschen zu weilen? In jener Stunde glauben, auf Erden zu sein und nicht vielmehr unter den Chören der Engel, mit denen du jenes mystische Lied gesungen, mit denen du zum Herrn jenen Siegeshymnus emporgesandt hast — das verräth wahrlich ein Herz von Stein.“¹

Positiv verlangt der besorgte Seelenhirte hier festen, lebendigen Glauben², der auch äusserlich zu Tage treten sollte „in tiefem Schweigen, in der gehörigen Ordnung und in geziemender Ehrfurcht“³.

Das Herz des Communicirenden soll auflodern in Gebet⁴, Andacht und Geistessammlung zu heisser, brennender Liebe⁵;

¹ Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370. Cf. Hom. 2 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 392; Hom. de coemeterio et de cruce, ibid. col. 397.

² Cf. Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507: *μετὰ πίστεως*.

³ Hom. de baptismo Christi, ibid. col. 372.

⁴ Hom. 6 de beato Philogonio, Migne XLVIII, 753; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 740.

⁵ Hom. 82 in Matth., ibid. col. 743.

seine Seele soll erglücken¹ in dem Bewusstsein, dass Liebe es gewesen, welche den Herrn zur Einsetzung dieses heiligen Geheimnisses bewogen. Denn kein anderer Gedanke ist mehr geeignet, auch in unserm Innern neue Liebesflammen zu dem göttlichen Geber anzufachen.

Ja, wenn wir hintreten zum Altare, muss unser Geist gleich einem Adler, dem Könige der Vögel, „einen hohen Flug nehmen, er darf mit der Erde nichts gemein haben, sich nicht auf dem Boden schleppen lassen noch kriechen. Er soll vielmehr sich beständig in die Höhe erheben, zur Sonne der Gerechtigkeit emporschauen, den Geistesblick geschärft halten, da hier nicht Krähen gespeist werden, sondern Adler“².

Nach dem Empfange der heiligen Communion soll unser Herz überfließen voll Dankbarkeit, wie dies schon der Name „Eucharistie“ besagt; andächtige Dankes- und Lobgebete sollen emporsteigen zum Geber alles Guten, namentlich durch Theilnahme an den liturgischen Schlussgebeten³. In alle Zukunft soll, wer den Leib des Herrn empfangen, die schuldige Dankbarkeit bezeugen durch echt christlichen Lebenswandel, um so anhaltend der grossartigen Wirkungen des himmlischen Mahles sich theilhaftig zu machen⁴.

¹ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203. 204: *θερμὴ ἀγάπη — πσρωμένη ἀγάπη*.

² Hom. 24 in 1 Cor., *ibid.* col. 203.

³ Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 740; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 231; Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370—372; Expos. in Ps. 144, Migne LV, 464.

⁴ Hom. 27 in 1 Cor., *ibid.* coll. 231. 232; Expos. in Ps. 133, Migne LV, 386. Am besten wird dieses Ziel dann erreicht, wenn sich die Gläubigen vornehmlich hüten, gerade jene Glieder durch eine Sünde zu entheiligen und zu entweihen, welche bei Gelegenheit des Genusses der himmlischen Speise und vermittelt derselben direct und unmittelbar sind geheiligt worden. „Vergilt deinem Wohlthäter durch einen untadelhaften Lebenswandel,“ so lautet eine jener klassischen, auch oratorisch bemerkenswerthen Stellen. „Denke an die Erhabenheit des heiligen Opfermahles und heilige die Glieder deines Leibes. Erinner dich, was deine Hand em-

Doch kann nicht davon die Rede sein, wie es beim ersten Anblick einiger¹, mit heiligem Seeleneifer vorgetragener Homilien scheinen könnte, als ob die schwere Sünde, nach der heiligen Communion begangen, letztere rückwirkend unwürdig machen würde. Chrysostomus will vielmehr ganz correct bloss den Satz aufstellen, dass einerseits die andauernden Gnadenwirkungen der heiligen Eucharistie durch die nachfolgende Todsünde gehindert und ausgetilgt werden², sowie dass anderseits das infolgedessen uns drohende Strafgericht Gottes um so härter uns treffen wird, als die nach dem Genusse der heiligen

pfangen, und wage nie, jemanden zu schlagen, auf dass du nicht die Hand, die durch eine solche Gnade ausgezeichnet wurde, durch die Sünde des Schlagens entweihest. Erwäge, was deine Hand empfangen, und halte sie rein von Habsucht und Ungerechtigkeit jeglicher Art. Bedenke, dass du es nicht bloss in die Hand nimmst, sondern auch dem Munde zuführst, und halte deshalb deine Zunge frei von schändlichen und schmähdenden Reden, von Gotteslästerung, Meineid und allen ähnlichen Sünden. Denn es gereicht dir zum Verderben, wenn du die Zunge, welche dir die Theilnahme an so furchtbaren Geheimnissen vermittelt, welche von solchem Blute geröthet und kostbar wie Gold wird, als ein scharfes Schwert missbrauchst, das durch Lästerungen, Schmähungen und Schandreden Wunden schlägt. Du sollst vielmehr die Ehre, welche Gott ihr erwiesen hat, gebührend würdigen und sie nicht in die Gemeinheit der Sünde herabziehen. Bedenke auch, dass nach der Hand und der Zunge das Herz jenes furchtbare Geheimniss aufnimmt. Ersinne deshalb niemals boshafte Anschläge gegen deinen Nächsten, sondern bewahre deine Seele rein von allem Trug. Dann wirst du auch die Augen und Ohren vor der Sünde behüten können. Denn nachdem du jenen geheimnissvollen, himmlischen Gesang der Cherubim gehört hast, wie sollte es da nicht ungeziemend und frevelhaft sein, die Ohren zu entweihen durch Anhören unzüchtiger Lieder und wollüstiger Melodien? Wie sollte es nicht als höchst strafwürdig gelten, wenn du mit denselben Augen, welche die unaussprechlichen und furchtbaren Mysterien geschaut haben, Buhlerinnen betrachtest und in Begierden Ehebruch begehst?“ (Catech. 2 ad Illuminandos, Migne XLIX, 233. 234; cf. Expos. in Ps. 140, Migne LV, 433; Hom. 78 in Matth., Migne LVIII, 715; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 231).

¹ Z. B. Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 230 sqq.; Hom. 20 in Hebr., Migne LXIII, 144.

² Cf. Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 530: „Wir treten, soweit es in unsern Kräften steht, würdig hinzu; dann aber beflecken wir uns wieder; wo bleibt da der Gewinn?“

Communion und trotz desselben begangenen Vergehen wegen der ihnen zukommenden grössern Undankbarkeit und Bosheit spezifisch von andern Fehlern verschieden sind¹.

Eine in sich unwürdige Communion tritt bloss ein durch den Empfang mit einem von schwerer Sünde² befleckten Herzen.

Chrysostomus nennt dieselbe ein „verwegenes“³, ein „unverschämtes“⁴ Beginnen, ein „verabscheuungswürdiges Verbrechen“⁵, das treffend durch folgenden Klimax charakterisirt ist: „Wir haben entweder unsern Bruder einen Narren gescholten, was uns in das höllische Feuer bringt; oder wir haben auf Weiber unkeusche Blicke geworfen, was vollendeter Ehebruch ist; oder — das Schlimmste von allem — wir haben die heiligen Geheimnisse unwürdig empfangen, was uns schuldig macht des Leibes und Blutes Christi.“⁶ Häufig begegnet uns die Gleichstellung mit dem ausgesprochenen historischen Gottesmorde. Nicht oft genug kann der heilige Lehrer namentlich bei der Interpretation von 1 Kor. 11, 27⁷ betonen, wie die unwürdig Communicirenden einem Judas⁸ ähnlich sind,

¹ Man vergleiche die oben gegebenen Ausführungen über die prophylaktische Gnadenkraft der heiligen Communion.

² „So möge denn kein Heuchler unter uns sein, kein Boshafter, kein Dieb, kein Schmäh süchtiger, keiner, der seinen Bruder hasst, kein Geiziger, kein Trunkenbold, kein Knabenschänder, kein Missgünstiger, kein Knecht der Unzucht, kein Betrüger, keiner, der auf Nachstellungen sinnt, damit niemand sich hier das Gericht und die Verdammung zuziehe“ (Hom. 2 de proditiōne Iudae, Migne XLIX, 390; cf. Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744).

³ Hom. 78 in Matth., Migne LVIII, 715: *τολμηρόν*; Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529: *τόλμα*.

⁴ Hom. 81 in Matth., *ibid.* col. 731: *ἀνασχοντία*; Hom. 82, *ibid.* col. 737.

⁵ Hom. Non esse ad grat. conc., Migne L, 653. 654; Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 139.

⁶ Hom. 60 in Io., Migne LIX, 334.

⁷ Siehe S. 62 ff.

⁸ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508; Hom. 82, *ibid.* col. 745.

einem Herodes¹, ja den Israeliten², die unmittelbar am Tode Christi theilhaftig waren.

Entsprechend der schweren Sündhaftigkeit, welche der unwürdige Genuss der heiligen Eucharistie in sich birgt, ist auch die Schwere der Strafen³. Und dies um so mehr, da hier der Satz zur Geltung gelangt: „Je grösser die Gutthat ist, deren wir gewürdigt worden, desto grösser wird auch die Strafe sein, falls wir dieser Wohlthat unwürdig erscheinen.“⁴

Zur richtigen Beurtheilung des Strafmasses kommt unser Autor wieder auf den alten Vergleich zurück. Die Verächter des eucharistischen Leibes werden genau dieselben Strafen zu erdulden haben wie die Mörder⁵ des gekreuzigten Heilandes, ähnlich wie jede Beschimpfung des königlichen Purpurs, mag sie nun in einer Besudelung oder in einem Zerreißen desselben bestehen, stets mit der nämlichen⁶ hohen Strafe belegt wird⁷.

Die Strafe selbst wird dem unwürdigen Genusse auf dem Fusse folgen. „Wundere dich nicht; denn wie eine Speise, welche von Natur aus nahrhaft ist, wenn sie in einen kranken Magen kommt, alles verdirbt und zu Grunde richtet und die unmittelbare Ursache einer Krankheit wird, so verhält es sich auch mit jenen schrecklichen Geheimnissen.“⁸

¹ Hom. 7 in Matth., Migne LVII, 79.

² Hom. 47 in Io., Migne LIX, 268: *χριστοκτόνοι*; Hom. 82 in Matth., ibid. col. 743; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 629. 630. Vgl. die ungleich massvolleren Aeusserungen des hl. Thomas, der zwei Gründe anführt, weshalb der Gottesmord der Juden multo gravius war als die unwürdige Communion (S. theol. 3, q. 80, a. 5).

³ Cf. Expos. in Ps. 49, Migne LV, 253; Hom. 20 ad popul. Antioch., Migne XLIX, 208. ⁴ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 204.

⁵ Hom. Non esse ad gratiam concionandum, Migne L, 653; In dictum Pauli: Oportet haereses esse, Migne LI, 259; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 629.

⁶ Da beides für den König die gleiche Schmach bedeutet.

⁷ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 262; Hom. de sanctis martyribus, Migne L, 650. ⁸ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132.

Ankündigung.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHAFER IN Breslau, PROF. DR. P. VETTER IN Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Die am 18. November 1893 ausgegebene Encyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* hat auch in den kirchlichen Kreisen Deutschlands freudigen, ja begeisterten Widerhall geweckt. Der oberste Lehrer und Leiter der Kirche will das Studium des Buches der Bücher einem neuen Aufschwunge entgegenführen. Er schildert in warmen Worten die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieses Studiums, zeichnet die Bahnen vor, in welchen dasselbe sich bewegen und entfalten soll, und richtet einen ersten Mahnruf an die katholische Gelehrtenwelt, mit erneutem Eifer und in möglichst reicher Schar auf den Kampfplatz zu treten, um die Angriffe des modernen Unglaubens auf die Heilige Schrift zurückzuweisen.

Die früheren Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Studiums der christlichen Philosophie und des Studiums der Kirchengeschichte haben, wie der Heilige Vater selbst mit Genugthuung hervorhebt, vielerorts empfänglichen Boden gefunden und auch schon erfreuliche Früchte gezeitigt. Von dem Verlangen beseelt, daß die Encyklika über das Studium der Heiligen Schrift nicht minder reich an Wirkung und Erfolg sein möge, haben die oben bezeichneten Vertreter der Bibelwissenschaft sich zusammengeschlossen, um ein neues Organ für wissenschaftliches Bibelstudium ins Leben zu rufen. Dasselbe nennt sich „Biblische Studien“, stellt sich ganz und voll auf den Boden der von dem höchsten Hüter des Glaubensgutes verfochtenen Lehren und Grundsätze und will mitwirken zur Hebung und Förderung des Studiums der Heiligen Schrift im katholischen Deutschland.

Es ist ein sehr weites Feld, welches die „Biblischen Studien“ in Bearbeitung nehmen wollen. Nicht bloß die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disziplinen wollen sie in ihren Bereich ziehen. Ebenso weit reicht aber auch der Kreis, an welchen die Herausgeber sich mit der Bitte um thätige Mitarbeiterschaft wenden. Die „Biblischen Studien“ wollen nicht bloß Beiträge aus der Feder der oben bezeichneten und fachgenössischer Gelehrten bringen, sondern insbesondere auch jüngeren Kräften die so oft vermifste Gelegenheit zur Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten bieten.

Die „Studien“ erscheinen in der Form von Heften (gr. 8°), welche in zwangloser Folge ausgegeben werden und im Durchschnitt etwa sechs Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine in sich abgeschlossene Studie enthalten. Je 4—6 Hefte werden einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Bis Januar 1900 liegen vor:

- I. Band, 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben.
Von Dr. O. Bardenhewer. (X u. 160 S.) M. 2.50.

„... Professor Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaktion der ‚Biblichen Studien‘ übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien‘ in der denkbar vorteilhaftesten Weise eröffnet. ... Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Litterar- und Kulturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Kulturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblichen Studien‘ von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!“
(Allgemeine Zeitung. München 1895. Beilage Nr. 250.)

- 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift,** der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. P. Schanz. (XII u. 100 S.) M. 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugnis aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Verteidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten...“

(Litterar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

- 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. J. Belser. (VIII u. 150 S.) M. 3.

„Le troisième fascicule est consacré à une question exégétique du plus haut intérêt: le sens, la portée et l'époque de la défense personnelle de St. Paul dans l'épître aux Galates (1, 11 — 2, 21), et son débat avec St. Pierre au sujet des observances mosaïques. ... Tout ce travail témoigne des excellents principes qui dirigent l'exégète de Tübingue, auquel la théologie, la philologie et l'histoire sont également familières.“
(Revue Bénédicte. Maredsous 1896. Nr. 6.)

- 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. F. Leitner. (XIV u. 196 S.) M. 3.50.

„... Sowohl der biblische als der patristische Teil sind mit grossem Fleiss und reicher Litteraturkenntnis bearbeitet. Das Urteil ist stets wohl abgewogen und verdient fast durchaus Zustimmung. Der Verfasser verteidigt mit Recht die Realinspiration, lehnt aber die Verbalinspiration ab. Der Beweis aus der Schrift und aus der Patristik bietet natürlich für den Kundigen keine ganz neuen Momente, er wirkt aber durch die feinen Analysen und guten Bemerkungen über die Entwicklung des Begriffs bei den Vätern weit überzeugender als die gewöhnlichen Zusammenstellungen der Beweisstellen. Möge die Schrift zur weiteren Förderung der ‚Biblichen Studien‘ beitragen.“

(Theolog. Quartalschrift. Ravensburg 1898. 1. Heft.)

- I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) M. 10.60.

- II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.**
Von Dr. theol. B. Bartmann. (X u. 164 S.) M. 3.20.

„... Anlage, Zergliederung und Behandlung des schwierigen Stoffes ist ebenso lichtvoll als der Richtigkeit des Gegenstandes angemessen. ... Die verdienstliche Arbeit zeugt von grosser Belesenheit, Combinationsgabe und richtigem exegetischen Takte des Verfassers; die Darstellung ist trotz der Schwierigkeit des behandelten Stoffes klar und deutlich, die exegetische Beweisführung scharf und gründlich, die Darlegung der gewonnenen Resultate sehr bedächtig und überzeugend. Die vortreffliche Schrift wird wärmstens empfohlen.“

(Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Österr. 1898. Augustinus Nr. 4.)

- 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. A. Bludau. (XII u. 218 S.) M. 4.50.

„... Die Arbeit Bludaus bildet eine Zierde der ‚Biblichen Studien‘. In einem Artikel, welcher sich mit grosser Anerkennung über die ‚neueren bibel-wissenschaftlichen Bestrebungen bei den Katholiken‘, wie sie sich in den ‚Biblichen Studien‘ kundgeben, ausspricht, urteilt der protestantische Exeget E. König über

Biblische Studien.

vorliegende Arbeit Bludaus folgendermaßen: „Ein vorzügliches Beispiel wissenschaftlicher Akribie; denn sowohl die Erforschung der betreffenden Quellen als auch die Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur lassen nichts zu wünschen übrig, und auch die umsichtige Erwägung aller Möglichkeiten, die sich für die Beantwortung der dem Verfasser gestellten Fragen darbieten können, ist rühmenswert.“ (Luthardts Theol. Litteraturblatt 1897, Nr. 50).⁴

(Kölner Pastoralblatt 1898, Nr. 1.)

II. Band, 4. Heft: Die Metrik des Buches Job. Von Prof. Dr. P. Vetter. (X u. 82 S.) M. 2.30.

„Der klar schreibende, mit der bisherigen Litteratur über sein oft behandeltes Thema wohlvertraute Verfasser verdient um so mehr Beachtung, als schon dieses erste Heft, wie mir scheint, allerlei Liebhabereien auf dem Gebiet der hebräischen Poetik oder Prosodik bündig widerlegt.“

(Theolog. Rundschau. Freiburg i. Br. 1898, 5. Heft.)

„... Vetter hat mit seiner sorgfältigen Analyse des Hiolverses jedenfalls eine verdienstliche Arbeit geleistet.“ (Theol. Jahresbericht 1897. Berlin.)

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) M. 10.

III. Band, 1. Heft: Die Lage des Berges Sion. Von Prof. Dr. K. Rückert. Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) M. 2.80.

„... Gegen die neuere Anschauung unternimmt es Rückert in der vorliegenden Abhandlung, mit einem bedeutenden Aufwand von Gelehrsamkeit und großer Sachkenntnis die traditionelle Ansicht über die Lage des Sion wieder zur Geltung zu bringen und alle scheinbar dagegen sprechenden Gründe zu widerlegen. ... Daß diese streng sachlichen, von großer Orts- und Sachkenntnis zeugenden und sehr scharfsinnig durchgeführten Darlegungen so manchen Anhänger der Ost-Hügeltheorie zur traditionellen Ansicht bekehren und jedenfalls zu neuen Erörterungen über diese Frage Anlaß geben werden, glaubt Referent als Erfolge dieser Schrift schon jetzt bezeichnen zu können.“

(Österreichisches Litteraturblatt. Wien 1898, Nr. 13.)

— 2. Heft: Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Von Fr. v. Hummelauer S. J. (X u. 132 S.) M. 2.80.

„Der Verfasser behandelt in dieser Monographie eine Frage, die er bereits in früheren Publikationen erörtert, mit größter Ausführlichkeit und Gründlichkeit. Die Schrift zerfällt in drei Kapitel: 1. Texterklärung, 2. die Konkordienformel, 3. Textkritik. Die Texterklärung, in der nach manchen Apologeten und Exegeten die Hauptschwierigkeit liegt, fällt ihm sehr leicht; er bleibt bei dem Wortsinn stehen; die eigentliche Lösung der Schwierigkeit bietet ihm die Textkritik, welche seine Theorie, die Visionstheorie, auf das stärkste empfiehlt. Scharfe Kritik übt er an allen entgegenstehenden Theorien.“

„Diese Kritik muß namentlich in Bezug auf einzelne sehr gekünstelte dieser Konkordanzversuche als sehr zutreffend bezeichnet werden. Desgleichen müssen wir die Begründung der Visionstheorie als sehr gelungen bezeichnen, jedenfalls erscheint dieselbe in dem Lichte der Hummelauerschen Darstellung als die annehmbarste; meine Hinneigung zu derselben ist durch diese neue Schrift des Verfassers sehr verstärkt worden.“

(Prof. Dr. C. Guthelet in „Natur u. Offenbarung“. Münster 1899, 1. Heft.)

— 3. Heft: Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. N. Peters. (XII u. 70 S.) M. 2.30.

„Nachdem durch die Auffindung eines beträchtlichen Teils des hebräischen Originals die Aufmerksamkeit neuerdings dem Buche Jesus Sirach zugewendet worden ist, kann die Besprechung der alten koptischen Übersetzung, die uns vollständig in einem Turiner Kodex aus dem 6. Jahrhundert erhalten ist, besonderes Interesse beanspruchen. ... Soweit mir ein Urteil zusteht, halte ich die Übersetzungsstatistik des Verfassers für eine fleißige und sorgfältige Arbeit, an der die künftigen Bearbeiter des Jesus Sirach nicht vorübergehen dürfen.“

(Theolog. Litteraturbericht. Gütersloh 1898, 11. Heft.)

— 4. Heft: Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt von Dr. K. Hartung. (VIII u. 170 S.) M. 4.60.

„Ein ausgezeichnete Kommentar ist uns hier geboten. Philologische Akribie und sachliche Kenntnis, litterar-kritische Umsicht und biblische Orientierung reichen sich die Hand, um ein treffliches Hilfsmittel für das Studium dieses ältesten, so überaus wichtigen Propheten zu schaffen. Auch die Übersetzung ist in den Formen des dichterisch so hervorragenden Autors gut wiedergegeben.“

(Deutsche evangelische Kirchenzeitung. Berlin 1898, Litter. Beil. Nr. 13.)

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) M. 12.50.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

- IV. Band, 1. Heft: **Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt** von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) M. 2.40.

„Bischof Keppler ist der allseits anerkannte erste homiletische Lehrer im katholischen Deutschland. Wie zahlreiche Theologen der Neuzeit redet auch er der Wiedererweckung der Homilie warm das Wort und hat in vorstehendem Werke eine praktische Anleitung hierfür gegeben. Mit reichem theologischen Wissen, vor allem in Exegese und Moral, verbindet der Verfasser einen wirklich bedeutenden Stil, feinen Takt und tiefes Gemüt. Für Seelsorger ist seit Jahren keine so hervorragende und beherzigenswerte Arbeit erschienen, die berufen ist, reformierend für die Verkündigung der ewigen Wahrheit zu wirken, als diese Adventsperikopen. Möchten sie nicht bloß excerpiert, sondern auch studiert werden.“ (Korrespondenz- u. Offertenblatt. Regensburg 1899. Nr. 4.)

- 2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften.** Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) M. 6.

„An die genaue Beschreibung der einzelnen Handschriften nebst Untersuchung ihres Verhältnisses zu einander schließt sich die Analyse der einzelnen Catenen, sodann die Untersuchung über Verfasser und Entstehungszeit. . . . Mit größter Sorgfalt ist bei den einzelnen Scholien die Anzahl der Scholien angemerkt, ebenso welche bereits bei Mai oder bei Migne abgedruckt sind und welche nicht. Die Anzahl der letztern stellt sich als recht bedeutend heraus, und man muß nach diesen Angaben dem Verfasser vollkommen beistimmen, daß in den Catenen noch viel exegetisches Material für Patristik enthalten sei. . . . Die ganze Schrift ist ein bereites Zeugnis für den staunenswerten Fleiß, die große Umsicht und die ausgebreitetste Sachkenntnis des Verfassers. Nach Durchsicht derselben wird jedem die Richtigkeit des Satzes einleuchten: eine systematische Untersuchung der Catenen ist die notwendigste Vorarbeit für eine neue Ausgabe der griechischen Kirchenväter.“ (Kölnische Volkszeitung 1899. Nr. 501.)

- 4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe.** Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) M. 3.60.

„Die Korintherbriefe zählen zu den Homologumenen auch im Sinne der modernen Kritik und sind demnach allgemein gültige geschichtliche Denkmäler ersten Ranges von den Zuständen und der Entwicklung der christlichen Kirche in der apostolischen Zeit. Dafs Rohr unter Vergleichung einer umfangreichen Litteratur, mit viel Takt und exegetischem Geschick die einzelnen Züge aus den Briefen herausgehoben und zu einem Gesamtbilde gruppiert hat, gereicht ihm zum anerkennenswerten Verdienste. . . .

„Da heutzutage die Erkenntnis durchgedrungen ist, daß kein Schriftwerk und so auch keine kanonische Schrift ent wurzelt und losgelöst von ihren Entstehungsverhältnissen richtig betrachtet und verstanden wird, so mehrten sich zusehends die Studien über neutestamentliche Zeitgeschichte und die besprochene Schrift ist dazu ein wertvoller Beitrag auf katholischem Boden.“

(Schweizer. litterar. Monatsrundschau. Stans 1899. Nr. 3.)

- IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) M. 12.

Soeben ist erschienen:

- V. Band, 1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) M. 4.

„Es ist sehr erfreulich, daß die ‚Biblischen Studien‘ einen so gedeihlichen Fortgang nehmen. Auch die protestantische Kritik und Exegese kann nicht umhin, den Wert derselben zu respektieren. . . .“

(Österr. Litteraturblatt. Wien 1898. Nr. 20.)

„Les *Études bibliques*, publiées sous la direction de M. le Dr. Bardenhewer, offrent toujours le même intérêt et la même valeur. Chacune de ces monographies épuise la matière. Les travaux du second volume, plus encore que ceux du premier, s'adressent surtout aux spécialistes, mais la lecture en est possible même au grand public, grâce au soin qu'ont eu les auteurs d'éviter les termes trop techniques et de borner au strict nécessaire l'étalage de leur érudition. . . .“

(Études. Paris 1898. 20 juillet.)

Und zwar nimmt Chrysostomus, auf den hl. Paulus sich stützend, eine zeitliche und ewige Strafe an.

„Wer unwürdig isst und trinkt, der isst und trinkt sich das Gericht. . . . Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke, und es entschlafen viele“, lauten die bekannten Worte des Apostels (1 Kor. 11, 29. 30). Unser Exeget fügt folgendes bei: „Hier holt Paulus seine Beispiele nicht anderwärts her, wie er bezüglich der Götzenopfer jene frühern Ereignisse und die Strafen in der Wüste¹ erzählte, sondern er wählt seine Belege aus den Korinthern selbst, weshalb seine Rede auch grössern Eindruck macht. Da er nämlich gesagt hatte: ‚Der isst sich das Gericht‘, ‚der ist schuldig‘, so beruft er sich auf Thatfachen und fordert sie selber als Zeugen auf, damit es nicht scheine, als seien das leere Phrasen. Denn was er behauptete, war schärfer und einschlagender als blosser Drohworte, weil er auch darthun konnte, dass die Drohung wahrhaftig in Erfüllung gegangen. Aber auch damit begnügt er sich nicht; er nimmt noch Anlass, sogar von der Hölle zu sprechen und deren Wirklichkeit zu bekräftigen, indem er so durch beides (durch zeitliche und ewige Strafandrohung) schrecken will. Da nämlich manche nicht zu begreifen vermochten, woher der frühzeitige Tod, woher die langwierigen Krankheiten kommen, so erklärte er, dass viele dieser unvorhergesehenen Fälle die Folge der Sünden wären“² (d. h. hier speciell der unwürdigen Communion).

Mit Beispielen aus dem Leben der Korinther selbst, will Chrysostomus sagen, suchte Paulus die Wahrheit zu bestätigen, dass hier auf Erden schon in oft ganz auffälliger Weise der unwürdige Empfang der heiligen Eucharistie von Gott gestraft wird, sei es durch langwierige Krankheiten oder durch frühzeitigen Tod. Um wieviel mehr wird dies aber dann im Jenseits der Fall sein, wo die unwürdigen Communicirenden die sichere Höllenstrafe treffen wird!

¹ 1 Kor. Kap. 10.

² Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 234.

Befinden sich doch solche jetzt schon gleich einem Judas als Strafe für ihr frevelhaftes Thun in der Gewalt des Teufels¹, der somit als Organ der strafenden göttlichen Gerechtigkeit erscheint.

Wie nach der Ansicht unseres Autors eine der schätzenswerthesten Früchte der würdigen Communion in der Abnahme der Macht des Teufels auf den Menschen und in folgedessen in einer Mässigung der sinnlichen Begierden, der innern und äussern Versuchungen, die zur Sünde reizen, überhaupt in einer gewissen prophylaktischen Stärkung gegen jede Todsünde besteht, so bringt es umgekehrt der unwürdige Genuss mit sich, dass der unglückselige Empfänger zuerst „den schrecklichsten Gewissensbissen verfällt“², dann aber, in der Macht des Satans sich befindend, beständig sich den grössten und schwersten Versuchungen ausgesetzt sieht, „indem er fortwährend vom Teufel angefochten wird“. Dadurch hat sich der ursprünglich präservative Charakter der heiligen Communion in sein Gegentheil verwandelt; sie ist geworden zu einer directen Handhabe für den Satan, um die menschlichen Leidenschaften tief im Herzen noch mehr aufzuwühlen und den Menschen von Sünde zu Sünde zu stürzen, geradeso wie, um mit den Worten des heiligen Redners ein bekanntes Bild zu gebrauchen, „eine leibliche Nahrung, sobald sie in einen Magen voll böser Säfte gelangt, die Krankheit nur verschlimmert“, oder wie Judas ohne Zweifel in folge der unwürdigen Theilnahme am heiligen Abendmahle angestachelt wurde zur sofortigen Ausführung seiner schwarzen That. „Auch Judas sass damals an dem geheimnissvollen Tische, und unverzüglich ging er hinaus, um den Herrn zu verrathen.“³

Diese zeitlichen Strafen lassen ahnen, „welch schreckliches Gericht, welch äusserste Qual und Verdamm-

¹ Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529. Vgl. Steitz X, 460.

² Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 140.

³ Hom. 2 de proditiōe Iudae, Migne XLIX, 390. Das „unverzüglich“ ist ausgedrückt in dem Particip *ἐξελθών*.

niss“¹ erst noch im andern, ewigen Leben dem unwürdigen Empfänger in Aussicht steht.

Doch lässt der heilige Patriarch in priesterlicher Milde auch das die Furchtbarkeit jener Strafandrohung lindernde und einschränkende Moment nicht ausser acht, dass trotz der Schwere des Vergehens hier auf Erden noch Rettung und Umkehr möglich ist. Denn nicht will er die Gewalt, welche der Teufel über den unwürdig Communicirenden gewonnen, als die Ausübung eines absoluten Zwanges aufgefasst wissen, so dass etwa die Willensfreiheit aufgehoben wäre, oder der Betreffende gar keine weitem Beistandsgnaden von Gott zu erwarten hätte. Er betont vielmehr ausdrücklich, dass jedermann, selbst der genannte Sünder, nach würdiger Busse und wahrer Besserung Verzeihung erlangen könne und sogar dem heiligen Mahle sich wieder nahen dürfe².

Es wird demnach jenes schreckliche, ewige Strafgericht nur denjenigen treffen, der unbussfertig bis zum Ende auf dem sündhaften Wege, auf welchem der Teufel ihn festzuhalten sucht, verharret. „Erst wenn er unverbesserlich bleibt, dann fällt er in die Hände Gottes als ein undankbarer und hartnäckiger Sünder.“³ Dann aber wird die Strafe in ihrer ganzen Schärfe und Strenge über den Unglücklichen hereinbrechen. „Was dies bedeutet,“ fügt Chrysostomus bei, „kannst du aus den Worten Pauli entnehmen, der da sagt: ‚Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.‘“⁴

Dem unwürdigen Empfang der heiligen Communion stellt er an die Seite den Nichtempfang. „Gleichwie es gefahr-
voll ist, unvorbereitet hinzutreten, so ist es Hunger und Tod,

¹ Hom. 46 in Io., Migne LIX, 262; cf. Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 745; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 203; Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132.

² Hom. 6 in illud: Vidi Dominum, Migne LVI, 140: *προσίσταται πάλιν αὐτόν*.

³ Ibid.

⁴ Hebr. 10, 31.

an jenem geheimnissvollen Gastmahle nicht theilzunehmen.“¹ Der Heilige behauptet hier für den Genuss der heiligen Eucharistie dieselbe Nothwendigkeit, wie sie auf natürlichem Gebiete für die Aufnahme der Nahrung besteht, soll überhaupt das Leben erhalten werden. Diese Nothwendigkeit ist aber, den Zweck des leiblichen Lebens vorausgesetzt, eine unbedingte. Denn, sagt er anderswo, „was ist überhaupt nothwendiger als die Theilnahme an den vorliegenden Gaben?“²

Den von den Vätern oft behandelten, strittigen Zusammenhang zwischen Joh. 3, 5³ und 6, 54⁴ berührt er in seinem Commentar zum Johannes-Evangelium ex professo zwar nicht; er erklärt dort bloss kurz, „dass es sehr nothwendig sei . . . ja dass man unter allen Umständen den Leib des Herrn essen müsse“⁵. Dagegen kommt er bei einer andern Gelegenheit auf den Gegenstand dieser in der Patristik sehr beliebten Discussion zu sprechen: „Wofern niemand ins Himmelreich eingehen kann, er sei denn wiedergeboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, und wenn derjenige ausgeschlossen ist vom ewigen Leben, der das Fleisch des Herrn nicht isst und sein Blut nicht trinkt, und wenn dies alles durch niemanden anders als durch diese heiligen Hände, durch die Hände des Priesters nämlich, vollbracht werden kann, wie könnte dann jemand ohne dieselben dem Feuer der Hölle entinnen oder der hinterlegten Krone theilhaftig werden?“⁶

¹ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 204. 205: οὕτω τὸ μὴ κοινωνεῖν τῶν μυστικῶν δείπνων ἐκείνων λιμὸς καὶ θάνατος.

² Hom. in diem natalem D. N. I. Chr., Migne XLIX, 361.

³ Joh. 3, 5: „Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“

⁴ Joh. 6, 54: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“

⁵ Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263: σφόδρα ἀναγκαῖον . . . ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα.

⁶ De sacerdot. l. 3, c. 5, Migne XLVIII, 643: εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν . . . , ἐκβέβληται τῆς αἰωνίου ζωῆς.

Es ist leicht zu erkennen, dass Chrysostomus bei dieser ganzen Frage, ebenso wie andere Väter, sich leiten lässt von dem kirchlichen Gebrauche, in unmittelbarem Anschluss an die Taufe sogar den unmündigen Kindern die heilige Communion zu reichen, und dass er bloss mit Rücksicht auf jene damals in vielen Kirchengemeinden herrschende Sitte obige dogmatische Sätze gleich einem Innocenz¹, Augustinus², Gelasius³ aufstellt, indem er eigentlich die Taufe von der Eucharistie sich nicht getrennt denken kann. Deshalb sind auch alle diesbezüglichen Aeusserungen als dogmatisch-theoretische Sätze nicht für sich, losgelöst von der kirchlichen Praxis oder als letztere beeinflussend, sondern ausschliesslich in Hinsicht auf den schon längst bestehenden kirchlichen Gebrauch zu beurtheilen und zu erklären.

Betreffs der nothwendigen Frequenz der heiligen Communion lässt sich ein direct biblisches Gebot nicht nachweisen.

Deshalb behandelt Chrysostomus diese Frage als eine rein moralische. Von massgebendem Einfluss auf seine hier zur Geltung kommende Ansicht ist ohne Zweifel auch die Thatsache, dass zu seiner Zeit noch nicht durch ein förmliches kirchliches Gesetz bestimmt war, wie oft ein Empfang der heiligen Communion von seiten der Gläubigen stattzufinden habe.

Bekanntlich bestand in den ersten christlichen Jahrhunderten die lobenswerthe Gewohnheit der sehr häufigen, ja täglichen Communion. Alle, welche der heiligen Messe beizuhnten, nahten sich dem heiligen Tische, wie z. B. Justinus kurz berichtet, „dass von dem, was consecrirt worden, an jeden ausgetheilt wurde, damit er es geniesse; den Abwesenden

¹ Ep. 31, 5.

² De pecc. mer. et rem. I, 24, 34; 20, 27; In Io. tract. 25, 12; 26, 1; Contra Iul. I, 5. 15; De praed. ss. c. 13 namentlich gegen die Pelagianer.

³ Ep. 6, 5. 6.

aber übersandte man es durch die Diakonen“¹. Denn der Empfang des heiligen Mahles von seiten der ganzen Gemeinde bildete einen Bestandtheil des Gottesdienstes, so dass, wer diesen vor der Communion verliess, sich Tadel und selbst Strafe zuzog². Bei einer solchen Gewohnheit ging man von der Auffassung der Eucharistie als des Opfersacramentes aus, welche Idee man „in ihrer ganzen Tragweite verwirklichen wollte“³, indem der Opferdarbringung sich auch das allgemeine Opfermahl anschloss.

Aber seit dem vierten Jahrhundert trat gegenüber dem ursprünglichen Eifer eine Erkaltung und Gleichgiltigkeit ein. Besonders bemerkenswerth ist es, dass sogar seitens gewichtiger heiliger Kirchenlehrer, wie z. B. des hl. Hieronymus und Augustinus, offene Bedenken gegen den sehr häufigen Empfang der heiligen Eucharistie geltend gemacht wurden, indem man es der Ueberlegung werth erachtete, „ob der Heiland nicht ebenso geehrt werde von denjenigen, welche aus Demuth nicht hinzutreten und mit dem Centurio im Evangelium sprechen: Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach. Auf Grund solcher Erwägungen kann sich ein hl. Hieronymus nicht entschliessen, die in Rom herrschende Praxis der täglichen Communion unbedingt zu loben. Weder lobe noch billige ich dies, sagt er“⁴.

Ohne Zweifel waren die heiligen Vertreter einer solchen Anschauung von der besten Absicht für die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen beseelt. „War aber dadurch“, bemerkt Hoffmann sehr richtig, „nicht der mehr oder minder bewussten Neigung des Menschen zur Bequemlichkeit das Wort geredet? Liegt es nicht nahe, dass viele, ja die meisten als Grund ihrer geringen Anzahl von Communione anstatt

¹ Apg. 1, 67. ² Probst ebd.

³ Schell S. 567.

⁴ Hoffmann, Laiencommunion S. 85. 86. — Siehe dortselbst auch das klassische Wort des hl. Augustinus. — Vgl. ferner: Neander, Der hl. Johannes Chrysostomus I, 318. 319.

ihres Widerwillens vor der nothwendigen Vorbereitung Ehrfurcht vor dem Heiligsten angaben?“¹ Und so war es auch².

Ein Blick in die einschlägigen Homilien des hl. Chrysostomus genügt, um zu erkennen, dass zu seiner Zeit die Nachlässigkeit im Empfange der heiligen Communion einen bedeutenden Grad bereits erreicht hatte, so dass der grösste Procentsatz der Gläubigen nur an den höchsten Feiertagen dem heiligen Tische sich nahte, viele sogar bloss einmal im Jahre sich einfanden. Besonders scheinen die beiden Feste Epiphanie und Ostern nebst der vorausgehenden Fastenzeit als allgemeine Communionstage gegolten zu haben. Unser Autor spricht sogar einmal von „einem Gebote“³, an den genannten zwei Festzeiten die heilige Eucharistie zu empfangen. Doch scheint hiermit kein förmliches Kirchengesetz gemeint zu sein, sondern bloss eine auf die Gewohnheit sich stützende äussere Norm.

Mit scharfem Auge erkannte er jedoch, dass es keineswegs, wie vorgeschützt wurde, Demuth und ehrfurchtsvolle Scheu gegenüber der Erhabenheit und Furchtbarkeit der heiligsten Mysterien war, welche von dem oftmaligen Hintritte zum Communiontische zurückhielt, sondern nichts anderes als Gleichgiltigkeit gegenüber dem himmlischen Mahle und Trägheit in Uebernahme einer gewissenhaften Vorbereitung⁴.

Ohne die von andern Vätern in affirmativem Sinne entschiedene Frage, ob es wirklich lobenswerth sei, aus blosser Devotion eine häufige Communion zu unterlassen, einer nähern Erörterung zu unterziehen, verwirft Chrysostomus die Sitte der seltenen Communion „als eine böse Gewohnheit und ein Vorurtheil“⁵. Ausführlicher lässt er sich hierüber an folgender Stelle vernehmen: „Das ist eben

¹ Hoffmann a. a. O. S. 86.

² Vgl. Probst, Verwaltung S. 107.

³ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28: *συνήθεια καὶ νόμος*.

⁴ Cf. Bellarmin l. 6, c. 10, p. 433.

⁵ Hom. 3 in Eph., *ibid.* col. 29.

das Schlimme, dass du deine Würdigkeit zur Theilnahme nicht nach der Reinheit des Herzens, sondern nach der Länge der dazwischenliegenden Zeit bemisst und dass du es für einen Beweis von besonderer Ehrfurcht hältst, nicht oft zum Tische des Herrn hinzutreten. Siehst du denn nicht ein, dass der unwürdige Empfang, selbst wenn er nur einmal vorkommt, dich dem Gerichte überantwortet, der würdige, wenn auch häufige Genuss, dir hingegen das Heil verschafft? Nicht die oftmalige Communion ist eine gewagte Sache, sondern die unwürdige, magst du im ganzen Jahre auch nur einmal hinzutreten.“¹

So sehr Chrysostomus hier die seltene Communion tadelt, so sehr hält er den häufigen Empfang im Princip fest, wenn er erklärt: „Nicht die oftmalige Communion ist eine gewagte Sache.“²

Ergreifend sind die Ausführungen zu lesen, in denen er in beredten Worten darüber Klage führt, dass die Gewohnheit der ersten christlichen Jahrhunderte, gemäss deren alle der Feier der Liturgie Beiwohnenden auch an der heiligen Communion theilnahmen, so ganz und gar zu seiner Zeit³ abhanden gekommen⁴.

¹ Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529.

² *Οὐκ ἔστι τόλμα τὸ πολλάκις προσεῖναι.*

³ Vgl. Probst, Antiochenische Messe S. 302. Hergenröther, Cardinal Jos., S. 616. Münscher S. 406. Schanz S. 430.

⁴ „Umsonst stehen wir tagtäglich am Altare, umsonst wird das heilige Opfer täglich dargebracht; niemand ist da, der communicirt. . . . Täglich kommt der König, die Gäste zu sehen, mit einem jeden unterhält er sich. Auch jetzt wird er im Gewissen zu uns sprechen: ‚Freunde, was thut ihr hier ohne hochzeitliches Kleid?‘ Er sagte zu jenem Gaste nicht etwa: ‚Warum hast du dich zu Tische gesetzt?‘ sondern er bezeichnete ihn von vornherein als unwürdig, auch nur den Speisesaal zu betreten. Denn er fragte nicht: ‚Warum hast du an der Tafel Platz genommen?‘ vielmehr: ‚Wie bist du daherein gekommen?‘ Diese Worte richtet er auch jetzt noch an einen jeden von uns, wenn wir schamlos und frech dastehen. Denn schamlos und frech ist jeder, der sich einfindet, ohne an den heiligen Geheimnissen theilzunehmen“ (Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29).

Er verlangt Rückkehr zu dieser alten, echt christlichen Sitte¹, auch nach der Seite hin, dass niemand unter irgend einem Vorwande die gottesdienstliche Versammlung überhaupt versäume². Ja er bedroht alle, die fernbleiben, mit dem göttlichen Strafgerichte, es sei denn, dass sie durch die gewichtigsten Gründe am Erscheinen verhindert seien. Nicht einmal nothwendige Sorgen für das Hauswesen lässt er als genügende Entschuldigung gelten.

Vollzähliges Anwohnen aller Gläubigen bei jeder Feier der heiligen Messe, sowie auch jedesmalige gleichzeitige Communion sämtlicher Anwesenden, das war also das Ideal, welches der heilige Patriarch einem wahrhaft christlichen Leben gesteckt hatte. „Das kirchliche Leben der ersten Zeit stand ihm als das der christlichen Idee am meisten entsprechende vor Augen“, bemerkt Neander³.

Wenn nun die Frequenz der heiligen Communion, wie sie Chrysostomus wünschte und unter seiner Herde eingeführt wissen wollte, noch näher bestimmt werden soll, so hängt die Lösung dieser Frage ab von der andern, wie oft die Liturgie zur Zeit unseres Kirchenvaters gefeiert wurde.

„Umsonst wird das Opfer tagtäglich dargebracht, umsonst stehen wir täglich am Altare.“⁴ Aus dieser Bemerkung darf nicht der Schluss gezogen werden, dass in den unter seiner Leitung stehenden Kirchen eine tägliche Celebration der heiligen Messe feststehende Gewohnheit gewesen sei. Vielmehr finden sich bei unserem Autor noch verschiedene andere, die Feier der eucharistischen Mysterien berührende Texte, die mit geringer Modification im wesentlichen das

¹ So wurde auch schon beschlossen auf dem Concilium Antioch. (341) c. 2.

² Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 627. 628; Hom. 3 de incompreh. Dei natura, Migne XLVIII, 725.

³ A. a. O. S. 319.

⁴ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29: *θυσία καθημερινή*.

Wort rechtfertigen, welches der hl. Augustinus an Bischof Januarius geschrieben: „An einigen Orten vergeht kein Tag, an welchem nicht geopfert wird, an andern wird nur am Samstage und Sonntage, wieder an andern nur am Sonntage celebrirt.“¹

Chrysostomus erwähnt zwar noch zu wiederholten Malen einer täglichen Darbringung der heiligen Eucharistie, so z. B. wenn er erklärt: „Den Juden schrieb Gott zur Erinnerung an die ihnen erwiesenen Wohlthaten gewisse Feste im Jahre vor; du aber wirst jeden Tag sozusagen an des Herrn Gutthaten durch die Feier dieser heiligen Geheimnisse erinnern.“² Anderseits schreibt er aber auch: „Pascha und Fasten ist keineswegs das nämliche, sondern etwas anderes ist das Pascha, etwas anderes ist Fasten. Die vierzigstägige Fastenzeit begegnet uns nur einmal im Jahre; das Pascha feiern wir dagegen dreimal in der Woche, manchmal auch viermal, vielmehr so oft wir nur wollen. Denn unser Pascha ist kein Fasten, sondern die Darbringung und das Opfer, welches wir bei jeder Versammlung begehen.“³ Die angegebene Zahl wird durch die folgende Stelle noch genauer bestimmt: „Es ist immer Pascha. Ihr Eingeweihten versteht, was ich sage. Am Freitage, am Samstage, am Sonntage, an dem Tage der heiligen Martyrer, stets wird das nämliche Opfer dargebracht.“⁴ Ja es fehlt nicht an Andeutungen, dass auch eine zweimalige⁵ oder bloss einmalige Feier der heiligen Geheimnisse während

¹ Ep. 118. Siehe Eberl S. 99—101. Hoffmann, Laiencommunion S. 84, 85.

² Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 508; cf. Hom. 6 de beato Philogonio, Migne XLVIII, 755; Hom. 6 in 1 Tim., Migne LXII, 530; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 628: *λατρεία καθημερινή* und *καθ' ἐκάστην ἡμέραν*.

³ Hom. 3 adversus Iudaeos, Migne XLVIII, 867: *Πάσχα δὲ τρίτον τῆς ἐβδομάδος· ἔστι δὲ ὅτε καὶ τέταρτον, μᾶλλον δὲ ὁσάκις ἂν βουλώμεθα*. Cf. ibid. col. 864; Hom. 25 in Matth., Migne LVII, 331.

⁴ Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 530.

⁵ Hom. 29 in Act. Ap., Migne LX, 217.

der Woche bisweilen in der Kirche unseres Vaters vorgekommen sein muss. „Nur einmal in der Woche versammeln wir uns hier, und trotzdem, selbst diesen einzigen Tag, bringen sie es nicht über sich, der weltlichen Sorgen sich zu entschlagen.“¹

Aus allen diesen Bemerkungen geht genugsam hervor, dass in Antiochien und Konstantinopel betreffs der oftmaligen Feier der Liturgie nicht einmal eine bestimmte Regel herrschte, was, wie bereits erwähnt, Augustinus im grossen und ganzen als eine Eigenthümlichkeit der damaligen Zeitperiode überhaupt geschildert hat. Eberl² will zwischen den genannten beiden Wirkungsstätten unseres heiligen Kirchenvaters eine derartige Unterscheidung machen, dass in Konstantinopel eine tägliche Feier, in Antiochien hingegen bloss eine drei- bis viermalige stehende Sitte gewesen sei. Er schliesst dies daraus, dass die dritte Homilie zum Briefe an die Epheser, welche mit besonderer Emphase die erstere Gewohnheit verkündet, in Konstantinopel gehalten worden, die für letztere Sitte sprechende fünfte Homilie zum ersten Briefe an Timotheus aber in Antiochien. Abgesehen davon jedoch, dass bezüglich Zeit und Ort der einzelnen Homiliencyklen auch heutzutage die competenten Kritiker³ noch nicht einig sind, spricht Chrysostomus in ganz auffälliger Weise in der genannten fünften Homilie zum Timotheusbriefe von einer drei- bis viermaligen eucharistischen Feier, in der unmittelbar folgenden sechsten Homilie erwähnt er eines täglichen Gottesdienstes. Jedenfalls sind aber beide Homilien auf derselben

¹ Sermo 4 de Anna, Migne LIV, 660; cf. Hom. 9 de poenitentia, Migne XLIX, 345; Hom. de baptismo Christi, ibid. col. 364.

² S. 100.

³ Vgl. die Vorreden zu den betreffenden Homilien, z. B. zu den Briefen an Timotheus bei Migne LXII, 501. 502. — Probst nimmt im Gegensatz zu Eberl an, dass sowohl die Homilien über den Epheserbrief wie die über die Timotheusepisteln in Antiochien gehalten worden sind (Antiochenische Messe S. 254). Denn er benutzt zu genannter Abhandlung bloss die nach seiner Ansicht aus Antiochien stammenden Homilien.

Kanzel gehalten worden, weshalb die von Eberl vertretene Unterscheidung von selbst hinfällig ist.

Die Lösung der ganzen Frage liegt vielmehr, wie auch Probst¹ anzudeuten scheint, in dem von Chrysostomus gebrauchten Ausdruck: „Wir feiern das Pascha, . . . so oft wir nur wollen.“²

Mag nun übrigens das heilige Messopfer dargebracht worden sein so oft wie nur immer, eines — und das kommt für uns hauptsächlich in Betracht — bezeugen jedenfalls auch diese letzten Ausführungen, dass unser Autor einer häufigen Feier der Liturgie und damit implicite einem oftmaligen Empfang der heiligen Eucharistie das Wort redet.

Wenn er demnach mit seinem ganzen glühenden Eifer, mit der ganzen Macht seiner zündenden Beredsamkeit für eine häufige Communion eintritt, ja sogar zu verschiedenen Malen seine Zuhörer ermahnt, „immerfort, jederzeit“³ dem heiligen Tische sich zu nahen, dann thut er dies selbstverständlich bloss unter der für alle unumgänglichen Bedingung, nämlich unter der Voraussetzung der Würdigkeit des Empfängers. Denn „welche werden wir hochschätzen? Die einmal, die oft oder die selten communiciren? Weder die, welche einmal, noch die, welche oft, noch solche, die selten; sondern diejenigen, welche mit einem reinen Gewissen, mit einem makellosen Herzen, mit einem tadelfreien Leben theilnehmen“⁴. Ausdrücklich verwahrt sich unser Vater in den allegirten Worten gegen jeden Schein des Laxismus, den er vielleicht infolge seines energischen Eintretens für die Frequenz der heiligen Communion befürchtete, in dem Sinne, als ob er sich schon mit einer rein äussern Theilnahme an der

¹ Ebd. ² Hom. 3 adv. Iudaeos, Migne XLVIII, 867.

³ *ἀεὶ* (Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28; Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, ibid. col. 629); — *διαπαντός* (Hom. 17 in Hebr., ibid.; Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 233); — *συνεχῶς* (Hom. Non esse ad gratiam concion., Migne L, 655).

⁴ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132; cf. Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, ibid. col. 629.

heiligen Eucharistie begnügte. Und um überhaupt jede falsche Auslegung zu verhüten, erklärt er anderswo: „Ich sage dies nicht etwa, damit ihr ohne weitere Vorbereitung hinzutretet, sondern damit ihr euch würdig machet“¹, nämlich der öftern oder täglichen Communion. Er will also mit Nachdruck noch besonders betonen, dass er zu einem häufigen oder gar täglichen Empfange des heiligsten Sacramentes ganz genau dieselbe Vorbereitung², die nämliche Disposition verlange, wie wir sie oben ausführlich als Bedingung der würdigen Communion überhaupt geschildert haben. Wer aber eine solche Disposition nicht besitze, solle sie sich erwerben.

Deshalb sind derartige Aeusserungen, welche die Reinheit von Sünden als Massstab für die Würdigkeit zur heiligen Communion aufstellen, gleichsam stehende Sätze in den Homilien des Heiligen geworden: „Wie derjenige, der sich nichts Böses bewusst ist,“ heisst es z. B., „jeden Tag dem heiligen Tische sich nahen soll, so darf jener, der, mit Sünden beladen, sie nicht bereut, nicht einmal an Festtagen hinzutreten.“³ Oder wie oft hören wir den heiligen Redner nicht ausrufen: „Die richtige Zeit zur Theilnahme am heiligen Mahle ist dann vorhanden, wenn wir ein reines Gewissen haben“!⁴ „Die in einem solchen Seelenzustande sich befinden, sollen immer hinzutreten; die das aber nicht sind, auch nicht einmal.“⁵

Fassen wir zum Schlusse die einzelnen Momente betreffs des oftmaligen Empfanges der heiligen Communion zusammen, so gipfelt der Lehrbegriff unseres heiligen Kirchenvaters in dem bekannten schönen Ausspruch des hl. Ambrosius: „Nimm täglich, was dir täglich nützt, doch lebe so,

¹ Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 29.

² Vgl. Eberl S. 217.

³ Hom. de beato Philogonio, Migne XLVIII, 755; cf. Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370.

⁴ Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529; cf. Hom. 28 in 1 Cor., Migne LXI, 233.

⁵ Hom. 17 in Hebr., Migne LXIII, 132; cf. Hom. 3 in Eph., Migne LXII, 28.

dass du es täglich zu empfangen verdienst“¹, oder mit andern Worten in den drei Sätzen: 1. Chrysostomus wünscht die häufige Communion; aber 2. bloss unter der Voraussetzung der erforderlichen Reinheit und Heiligkeit; jedoch 3. spricht er dabei ebensowenig wie die frühern Väter von einem förmlichen Gebote der oftmaligen Communion.

In welchem Sinne erklärte Chrysostomus die vierte Bitte des „Vater unser“: „Unser tägliches Brod gib uns heute“?

Wohl der grösste Theil der Kirchenväter findet in diesen Worten eine Beziehung zum himmlischen, eucharistischen Brode, ohne aber die gewöhnliche Auffassung auszuschliessen. So versteht schon Tertullian die fragliche Bitte zuerst vom gemeinen Brode als unserer täglichen leiblichen Nahrung; sodann von Christus, der, weil unser Leben, auch unser geistiges Brod ist, und endlich von dem Leibe Christi in der Eucharistie². Bischof Isidor von Sevilla († 636) geht in seiner Erklärung sogar so weit, dass er behauptet, die tägliche Communion sei von Christus geboten³.

Was unsern Autor anbelangt, so schreibt Eberl, derselbe verstehe „das geistige und leibliche Brod zugleich darunter“⁴. Wir konnten nur zwei Stellen finden, an denen Chrysostomus bei Gelegenheit der Zergliederung des ganzen „Vater unser“ die vierte Bitte interpretirt. Beidemale jedoch spricht er ganz offenbar bloss von einer materiellen Speise, ohne einer höhern, mystischen Deutung irgendwie Erwähnung zu thun⁵. Es

¹ De sacram. IV, 4.

² De oratione c. 6. Ebenso Cyprian, der Schüler Tertullians (De oratione c. 18).

³ Siehe Eberl S. 151: Hunc enim panem dari iubente Domino quotidie nobis postulamus dicentes: Panem nostrum etc. Vgl. über diese ganze Frage bei Eberl S. 145—152. Döllinger S. 93. Gieseler S. 412. Auch Catech. Roman. p. IV, c. 13, 20, 21. ⁴ Eberl S. 147.

⁵ Vgl. Steitz X, 456: „Chrysostomus versteht darunter nicht, wie die Alexandriner, das lebendige, geistige Brod, den Logos, sondern das tägliche Brod, die materielle Speise.“

stimmt diese Auslegung genau mit der exegetischen Interpretationsmethode unseres Kirchenvaters überein, welcher dem Princip folgt, dass die Heilige Schrift selbst deutlich zu erkennen gebe, wann und wo eine tropische Erklärung geboten sei¹.

Wie es der eigenthümliche Charakter des heiligen Altarsacramentes mit sich bringt, hält Chrysostomus bei demselben Confection und Ausspendung genau auseinander und gibt eine Unterscheidung beider Momente schon in der sprachlichen Ausdrucksweise² zu erkennen.

Die Vollmacht, das Sacrament der Eucharistie zu conficiren, die Consecrationsgewalt, hat er, wie in einem frühern Kapitel³ auseinandergesetzt wurde, ausschliesslich den Priestern

¹ Siehe z. B. In Isaiam c. 5, Migne LVI, 60. Einer der zwei fraglichen Texte soll hier citirt werden: „Unser tägliches Brod gib uns heute. Er — Christus — befiehlt, dass wir um das unserem Wesen entsprechende Brod bitten sollen, nicht um der sinnlichen Befriedigung willen, sondern zu unserer Ernährung, um Brod, welches das, was von unserem Körper abgeht, wieder ersetzt und den Tod, der die Folge des Hungers sein würde, von uns ferne hält. Wir sollen nicht um reichbesetzte Tafeln bitten, nicht um verschiedene Leckerbissen, nicht um andere Erzeugnisse der Kochkunst, nicht um köstliche Aufsätze der Feinbäcker, nicht um alte, wohlriechende Weine und andere derartige Dinge, die den Gaumen kitzeln, den Leib beschweren, den Geist verdunkeln und dem Körper solche Kräfte und Säfte geben, dass er sich muthwillig der Seele widersetzt und so das Ross seinem Leiter ungehorsam wird. Alles dergleichen sollen wir demgemäss nach der Vorschrift unseres Gebetes nicht verlangen, sondern nur ‚das zu unserem Wesen nöthige Brod‘, nämlich diejenigen Nahrungsmittel, welche in die Natur unseres Körpers übergehen und dieselbe stärken. Solches Brod sollen wir aber von Gott nicht auf eine lange Reihe von Jahren erbitten, vielmehr bloss so viel, als uns für den heutigen Tag genügt“ (Hom. de angusta porta et in orat. Dominic., Migne LI, 46). Betreffs der andern Stelle siehe Hom. 19 in Matth., Migne LVII, 280, wo der Exeget fragt: *Τί ἐστι· τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον*; und die Antwort gibt: *τὸν ἐφήμερον*.

² So z. B. finden wir beide Begriffe nebeneinander in Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507: *ἐργάζεσθαι — ἐπιδιδόναι*; für letzteres jedoch zumeist: *διανέμειν*, wie in Expos. in Ps. 49, Migne LV, 253; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 630. 631.

³ Siehe Kapitel III.

zugesprochen. Nirgends in seinen Werken begegnen wir auch nur einer Andeutung, als lege er eine solche Gewalt auch den Diakonen oder gar den Laien bei. Anders verhält es sich aber mit der Berechtigung zum Ausspenden der heiligen Communion. Ausser den Priestern dürfen ausdrücklich auch die Diakonen¹ die heilige Communion austheilen, deren strenge und heilige Pflicht es ist, bei der Spendung behutsam und vorsichtig zu Werke zu gehen und jeden notorisch Unwürdigen unbarmherzig zurückzuweisen. Wegen dieses ihres Amtes nannte er speciell die Diakonen „Diener der heiligen Mysterien“² und erblickte in der Ausübung desselben, d. h. in der gewissenhaften Austheilung der Communion, ihr vorzüglichstes, sie auszeichnendes Ministerium, durch welches sie sich den Himmel erwerben müssten. „Denn dies ist eure Würde, dies eure Sicherheit, dies eure ganze Krone, nicht dass ihr in weissem, glänzendem Gewande einhergehet“³, erinnert er sie mit väterlicher Milde. Es sind die angezogenen Worte an sich schon ein sprechender, klarer Beweis, dass Chrysostomus an fraglicher Stelle als Ausspender der heiligen Eucharistie nicht die Priester im Auge hat, sondern ohne Zweifel die Diakonen. Denn für erstere gab es gewiss auch noch andere höchst wichtige und verantwortungsvolle Functionen, wie die Consecration selbst oder die Nachlassung der Sünden, offenbar weittragende Acte, die in viel höherem Masse die Erhabenheit der priesterlichen Würde ausmachen und mindestens ebensoviel zu des Priesters ewiger Beseligung beitragen als die Austheilung der heiligen Eucharistie.

Probst will aus dem Umstande, dass der heilige Kirchenlehrer zu gleicher Zeit Priester⁴ und Diakonen Ausspender

¹ ὁ διακονούμενος, Expos. in Ps. 49, ibid.; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, ibid.; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744.

² Hom. 82 in Matth., ibid. col. 746: διακονούμενος τοῖς μυστηρίοις.

³ Ibid. col. 745.

⁴ Der Priester wird z. B. als Ausspender angeführt (Hom. in dictum Pauli: Oportet haereses esse, Migne LI, 259; Hom. contra ludos et theatra, Migne LVI, 270).

der heiligen Communion nennt, schliessen, „dass die Diakonen bloss die Aufgabe gehabt zu haben scheinen, die Unwürdigen vom Altare abzuhalten“¹. Abgesehen davon jedoch, dass eine solche Function kaum die Bezeichnung „einer hohen Würde“ rechtfertigen könnte, welche der Heilige den Diakonen infolge ihrer innigen Beziehung zur Eucharistie „als Dienern der heiligen Geheimnisse“ angedeihen lässt, fordert er bisweilen genau dieselbe Vorsicht, die er oben von den Diakonen verlangte, auch von den Priestern², auf dass das heilige Sacrament nicht an Unwürdige ausgetheilt werde. Es ist vielmehr die scheinbare Schwierigkeit jedenfalls auch bei Chrysostomus zu lösen durch die dem ganzen christlichen Alterthum³ eigene Auffassung, dass zunächst der Priester zur Spendung der heiligen Eucharistie berechtigt und berufen sei, dass demnach dieser als der ordentliche, der Diakon aber als der ausserordentliche Minister der heiligen Communion betrachtet werden müsse.

Denn nur von dem Priester und nicht von dem Diakon behauptet der heilige Kirchenvater, ersterer handle, wie bei der Spendung der Taufe und bei der Consecration des eucharistischen Sacramentes, so auch bei Austheilung der heiligen Communion ausschliesslich als Stellvertreter Jesu Christi. „Glaubet also, dass auch jetzt jenes Mahl gefeiert wird, an welchem er (Christus) theilgenommen. Denn das gegenwärtige ist von dem damaligen in nichts unterschieden. Nicht bereitet dieses ein Mensch, jenes er selbst zu, sondern beide

¹ Probst, Antiochen. Messe S. 302.

² Z. B. De compunctione ad Demetrium, Migne XLVII, 402; Hom. de baptismo Christi, Migne XLIX, 370; Hom. 5 in 1 Tim., Migne LXII, 529.

³ Vgl. Simar S. 736; Schell S. 556; besonders Hoffmann, Laiencommunion S. 53—55, wo die bekannte Stelle aus den Apostolischen Constitutionen (I. 8, c. 28) citirt ist: „Der Diakon opfert nicht, sondern wenn der Bischof oder Priester das Opfer dargebracht hat, theilt er es aus an das Volk, nicht als ein Priester, sondern als einer, der den Priestern dient.“ Aehnlich der 31. Canon des Hippolyt: „Der Diakon aber reicht dem Volke die Communion, wenn es der Bischof oder Priester gestattet.“

sind sein eigenes Werk. Wenn du demnach den Priester die Eucharistie dir darreichen siehst, so denke nicht, der Priester thue dies, halte vielmehr die ausgestreckte Hand für diejenige des Christus. Ebenso wenn du getauft wirst, tauft dich nicht der Priester, sondern Gott, der dein Haupt mit unsichtbarer Macht hält.“¹

Daraus ergibt sich folgende Anschauung unseres Kirchenlehrers: So oft der Priester die heilige Communion austheilt — dieser Gedanke ist ohne Zweifel in den allegirten Worten enthalten, wenn ihn der Heilige auch nicht in erster Linie als die Pointe des ganzen Satzes hervorgehoben wissen will, sondern nur als eine Folge² der Consecration —, so thut er dies kraft derselben Vollmacht, die ihn auch zur Spendung der Taufe und zur Consecration befähigt, d. h. kraft der ihm übertragenen priesterlichen Gewalt³ im Namen und in Stellvertretung des Herrn. Chrysostomus bezeugt demnach durch den angezogenen Vergleich, dass er den Priester als den ordentlichen, gewöhnlichen Spender betrachte, was er vom Diakon nicht behauptet.

Vielmehr führt er noch ein indirectes Zeugniß an, dass die Vollmacht der Diakonen beschränkt werden konnte, wenn es heisst: „Weisst du nicht, dass es nur dem Priester allein zukommt, den Kelch des Blutes zu reichen?“⁴ Wenn unser Autor hier erklärt, dass der Priester allein das

¹ Hom. 50 in Matth., Migne LVIII, 507: *Ὅταν τοίνυν τὸν ἱερέα ἐπιδιδόντα σοι ἔδῃς, μὴ τὸν ἱερέα νόμιζες τὸν τοῦτο ποιοῦντα, ἀλλὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ χεῖρα εἶναι τὴν ἐκτεννομένην.* Cf. Catech. 1 ad Illuminandos, Migne XLIX, 223; Hom. 27 in 1 Cor., Migne LXI, 229.

² τοίνυν. ³ Cf. Bellarmin l. 4, c. 16, p. 339.

⁴ Hom. 45 in Matth., *ibid.* col. 474: *Ὁὐχ ὁράς ὅτι τῷ ἱερεὶ μόνῳ θέμις τὸ τοῦ αἵματος ἐπιδιδόναι ποτήριον.* Während Justinus (Apol. I, 67) von der Spendung beider Species durch den Diakon spricht, berichten andere Väter, z. B. Cyprian (De laps. 25) und die Apostolischen Constitutionen (l. 8, c. 13), im Gegensatz zu Chrysostomus, dass der Bischof oder Priester den Leib des Herrn, der Diakon den Kelch reichte. Siehe Hoffmann a. a. O. S. 54. Klee, Dogmatik S. 229. Renz S. 130. Schanz S. 417.

heilige Blut den Gläubigen spende, so ist damit offenbar implicite ausgesprochen, dass dem Diakon die Austheilung der Weinsgestalt in der Regel nicht gestattet sei oder bloss im Auftrage und mit Erlaubniss des Priesters oder Bischofs.

Zwei Momente sind es also, welche die Vollmacht des Priesters zur Austheilung der heiligen Eucharistie vor derjenigen des Diakons auszeichnen und den erstern als den ordentlichen, letztern als den ausserordentlichen Spender erscheinen lassen, einmal dass der Priester diese Function ausübt kraft der ihm zukommenden priesterlichen Gewalt in Stellvertretung des Herrn, sodann dass er in der praktischen Bethätigung des fraglichen Ministeriums unbeschränkt ist.

Es wäre allerdings noch die Frage zu beantworten, ob nach weitem Angaben des hl. Chrysostomus in seiner Kirche der Diakon auch thatsächlich die Eucharistie bloss unter Brodsgestalt austheilte. Der Lösung dieser Frage tritt aber die Schwierigkeit entgegen, dass der Heilige überall, wo er den Diakon als Spender der heiligen Communion anführt, bloss allgemein sich ausdrückt und nur von der Austheilung „der heiligen Mysterien“¹ oder „der Gaben“² überhaupt spricht. Es wird also schwerlich zu entscheiden sein, was er bei solchen Worten im Auge hat, ob die blosse Brodsgestalt oder beide Species.

Mit unserer bisherigen Darstellung ist auch bereits angedeutet, dass Chrysostomus bloss einen Empfang der heiligen Communion zugleich unter den zwei Gestalten kennt³.

¹ *μυστήρια* (Expos. in Ps. 49, Migne LV, 253; Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, Migne LXIII, 630).

² *δῶρα* (Ecl. de non contemn. Eccl. Dei, ibid. col. 631; Hom. 82 in Matth., Migne LVIII, 744).

³ Probst fasst das Resultat, das er den Schriften des Heiligen entnommen, in die Worte zusammen: „Die Communion wurde selbstverständlich unter beiden Gestalten gereicht“, und zwar, wie der nämliche Kenner unseres Kirchenvaters an einer Reihe von Citaten — um den ganzen liturgischen Verlauf des Communionactes auseinanderzusetzen —

Den Hintritt selbst zum Communiantische schildert er folgendermassen: „Wenn du zum Altare hingehst, so breite nicht die Hände aus, sondern lege die linke Hand unter die gehöhlte Rechte, und gleich als wolltest du einen König aufnehmen, empfangе mit grosser Ehrfurcht den Leib Christi. Gib wohl acht, dass nicht eine Perle aus deiner Hand falle und du dann um eines deiner Glieder bestraft werdest. In gleicher Weise nahe dich dem heiligen Blute, ohne dabei die Hände auszubreiten, und sprich: Amen. Wenn aber noch etwas Feuchtigkeit an den Lippen ist, wollen wir mit den Händen die Augen und das Gesicht bedecken, damit auch die übrigen Sinne dadurch geheiligt werden.“¹

nachweist, während der heiligen Messe (Antiochenische Messe S. 299 bis 302).

¹ Ecl. Quod non indigne accedendum sit, Migne LXIII, 898. Im Gegensatz zu dieser Darstellung berichtet die dem hl. Chrysostomus zugeschriebene Liturgie von einer andern Art und Weise des Empfanges, nach welcher die heilige Communion unter beiden Gestalten auf einmal gereicht wurde. Der Priester communicirt dortselbst mittelst des Kelches, der beide Species zugleich enthält, das Volk, dazu die Worte aussprechend: „Der Knecht Gottes empfängt den kostbaren und heiligen Leib und das Blut unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben“ (Daniel col. 369. — Migne LXIII, 921 übergeht an der betreffenden Stelle diese Formel). Daniel beschreibt in seinen „Bemerkungen zur Liturgie des hl. Chrysostomus“ den ganzen Vorgang der Communion noch näher: Der Priester legt so viele Partikeln des consecrirten Brodes in den Kelch zum heiligen Blute, als Communicanten da sind. Was sodann nach dem Genusse des Priesters und des Diakons von deren Partikeln noch übrig geblieben, kommt ebenfalls in den Kelch, und über diesem wird der Discus (unserer Patene gleich, aber bei weitem grösser) mit dem heiligen Schwamme gereinigt (ibid.; Migne ibid.). Bei der Communion selbst gibt der Priester mit einem kleinen Löffel beide Species zugleich den Communicirenden unter obiger Formel in den Mund (Daniel coll. 416. 417. Vgl. noch Hoffmann S. 106. 107). Diesen Ritus der Ausspendung soll sogar Chrysostomus veranlasst und eingeführt haben (La Perpétuité tom. V, l. 8, c. 1, p. 548. Hoffmann S. 107). „Einen sichern Beweis jedoch für die Autorschaft unseres heiligen Kirchenvaters können die kirchlichen Forscher nicht aufbringen“ (La Perpétuité ibid.). Gewöhnlich wird die fragliche Sitte auf das Trullanum zurückgeführt (Schanz S. 372).

Für den Gebrauch der zweigestaltigen Laiencommunion, von dem Chrysostomus als von etwas ganz Selbstverständlichem spricht, können wir wohl kaum ein deutlicheres Zeugniß aus dem christlichen Alterthume vorweisen, als vorliegende Stelle, welche sich beinahe demselben Wortlaute nach auch in den mystagogischen Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem¹ wiederfindet.

Zwar ergibt sich mit Evidenz aus der im ersten Kapitel unserer Abhandlung eingehend dargelegten Lehre von der Totalität der heiligen Eucharistie, dass die dogmatische Grundlage und Voraussetzung für die Idee der eingestaltigen Communion bei unserem Autor gegeben ist, da er die Gegenwart des ganzen Christus unter einer Gestalt unläugbar zugibt. Auch wurde dortselbst gezeigt, wie er, sich auf das Wort des Herrn stützend: „Wer mich isst, wird leben um meinetwillen“ (Joh. 6, 58), dem Genusse der einen eucharistischen Species² die Erlangung der ewigen Seligkeit als spezifische Wirkung zuschreibt, wie er sie bei andern Gelegenheiten auch nicht in höherem Masse dem Empfange des doppelgestaltigen Sacramentes zuerkannte. Ja die innige, reale Einheit, wie sie als Frucht der heiligen Communion zwischen den Empfängern und Christus und wieder unter erstern selbst besteht, sie ist nach Chrysostomus³ schon begründet durch den Genuss der Brodsgestalt, was auch der heilige Apostel Paulus deutlich genug ausgesprochen mit den Worten: „Denn wir alle nehmen an einem Brode theil.“⁴

Dass also der heilige Kirchenvater irgendwie eine Nothwendigkeit des Empfanges der heiligen Communion unter beiden Species lehre, um der Wirkungen der heiligen Eucharistie in ihrem ganzen Umfange theilhaftig zu werden, davon kann schon nach diesen wenigen Andeutungen nicht im entferntesten die Rede sein.

¹ Catech. myst. V, 21. 22.

² Hom. 47 in Io., Migne LIX, 263.

³ Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 200.

⁴ 1 Kor. 10, 17.

Diese Thatsache müssen wir ausdrücklich constatiren, da sie wegen ihres dogmatischen Interesses in unserer Untersuchung nicht übergangen werden darf.

Weniger bedeutungsvoll dagegen, zumal sich hierüber bei andern Vätern der ersten Jahrhunderte Belegstellen¹ in Menge vorfinden, aber doch auffallend wird es sein, dass in den Homilien und Schriften unseres Autors keine bestimmt lautenden Bemerkungen nachgewiesen werden können über die tatsächliche Spendung der heiligen Communion unter einer Gestalt, obwohl dies nach allgemeiner Annahme zu seiner Zeit bei Krankencommunien² und dergleichen ausserordentlichen Gelegenheiten kirchliche Praxis gewesen³.

Im Gegentheil, wir haben sogar gesehen⁴, wie Chrysostomus allein im christlichen Alterthum uns die einzige verbürgte, „mit einer gewissen Zuverlässigkeit“⁵ beweiskräftige Nachricht⁶ bietet, dass die Aufbewahrung der heiligen Eucharistie auch unter der Gestalt des Weines, und demnach unter beiden Species, nicht ganz ausgeschlossen war.

Ob jedoch das heilige Sacrament unter dieser doppelten Gestalt auch den Kranken und Sterbenden gereicht wurde, da es bekanntermassen damals bloss zu dem fraglichen Zwecke und nicht, wie heutzutage, zur selbständigen latreutischen

¹ Siehe solche bei Bellarmin l. 4, c. 24, p. 356—359.

² Cf. Bellarmin ibid. p. 357: *Communicatio aegrotorum, quae ut plurimum fiebat sub una tantum specie.*

³ Wir citiren das bekannte Wort des Cardinals Bona (*Rerum liturg.* II, 18): „Sicher ist, dass vor alters überall sämtliche Cleriker und Laien, Männer und Frauen, unter beiden Gestalten die heiligen Geheimnisse empfangen. Immer und überall, seit dem Ursprunge der Kirche bis zum 12. Jahrhundert, communicirten die Gläubigen unter den Gestalten des Brodes und Weines, wenn sie der feierlichen Darbringung anwohnten, opferten und an dem Opfer theilnahmen. Ausserhalb der Messe aber und ausserhalb der Kirche wurde die Communion immer und überall nur unter einer Gestalt gefeiert.“

⁴ Siehe S. 97 f.

⁵ Hoffmann, *Laiencommunion* S. 147.

⁶ *Epist. ad Episc. Innoc., Migne* LII, 533.

Verehrung aufbewahrt werden sollte, darüber gibt uns der heilige Kirchenlehrer wieder keinen ausdrücklichen Aufschluss. Denn wenn er z. B. von dem Empfange der Eucharistie in der Todesstunde spricht¹, sind die von ihm gebrauchten Termini derart, dass wir nicht unterscheiden können, ob er eine zwei- oder eingestaltige Spendung im Auge hat.

Schlusswort.

Kihn spricht am Schlusse seiner rühmenswerthen Abhandlung „Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete“ den gewiss berechtigten Wunsch aus, „die Schriften der antiochenischen Exegetenschule möchten immer mehr geschätzt, gelesen, studirt und zu katechetischen und homiletischen Vorträgen verwendet werden“².

In vorliegender Arbeit sollte eine möglichst vollständige Darstellung geboten werden der Eucharistielehre des hl. Chrysostomus, der stets „als die Koryphäe der antiochenischen Schule“³ gegolten hat, um eingehend den Nachweis zu liefern, dass dem grossen Patriarchen von Konstantinopel der Beiname Doctor Eucharistiae⁴, welcher ihm fast allseits in der theologischen Literatur beigelegt wird, auch in Wirklichkeit mit vollem Rechte gebührt.

Was nun die dem genannten Ehrentitel entsprechende, vor allen andern Vätern hervorragende Bedeutung unseres

¹ Cf. De sacerdot. l. 6, c. 4, Migne XLVIII, 681; Hom. 24 in 1 Cor., Migne LXI, 205. An ersterer Stelle heisst es *μυστήρια*, an der zweiten *θυσία*.

² Kihn S. 198. ³ Ebd. S. 59.

⁴ Vgl. z. B. Oswald S. 431. 437. — Fessler II, 127: ut merito Doctor Eucharistiae nuncupatus fuerit. — Schell S. 522: „der doctor eucharisticus“. — Ebenso Denzinger S. 107. — Eberl S. 187. — Martin tom. I, c. 1, p. 31 und tom. II, c. 17, p. 10. — Gühr, Die heiligen Sacramente S. 404. — Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung S. 64. — Wetzler u. Weltes Kirchenlexikon VI, 1632.

Autors für das eucharistische Dogma betrifft, so ist dieselbe keineswegs in einer ungewöhnlich tiefen, speculativen Begründung unseres Mysteriums zu suchen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die genetische Entwicklung der Glaubenslehre bezüglich des Altarsacramentes im patristischen Zeitalter überhaupt wesentlich eine ganz andere als jene der trinitarischen und christologischen Dogmen. Denn die letztern hatten bereits in den fünf ersten Jahrhunderten infolge des unmittelbar gegen sie gerichteten verschiedenartigen Ansturmes durch die Häresie eine tiefer gehende und vielseitigere Erörterung, ja bisweilen eine genaue Präcisirung und Formulirung von seiten der Väter und Kirchenschriftsteller erfahren und schon frühe durch die feierliche, autoritative Lehrentscheidung der ökumenischen Concilien eine ganz bestimmte Fassung erhalten.

Von einer eigentlich wissenschaftlichen Besprechung eucharistischer Fragen in patristischer Zeit kann nur insofern die Rede sein, als die Väter im Streite gegen die Häretiker auf christologischem Gebiete als Ausgangspunkt ihrer Argumentation hie und da die eucharistischen Glaubenswahrheiten benutzten, da in logischer Consequenz indirect auch letztere in ihrem sichern Bestand durch die Irrlehre gefährdet waren.

So z. B. haben wir gesehen¹, wie Chrysostomus manchmal an die Identität des sacramentalen mit dem irdischen Christus erinnert, um die Annahme der Gnostiker und Manichäer von einem blossen Scheinleibe und Scheintode des Herrn zu Schanden zu machen². Zu einer rein speculativen Be-

¹ Siehe S. 66 ff.

² Aehnlich argumentirt Ignatius gegen die Doketen (Ad Smyrn. c. 7). Besonders Irenäus versteht es, aus der allgemein anerkannten Lehre der Eucharistie den Gnostikern gegenüber die Längnung der Gottheit Jesu als des Welterschöpfers und der zukünftigen Auferstehung ad absurdum zu führen (Adv. haer. IV, 18, 4 und V, 2, 2. 3). Vgl. Tertullian, Adv. Marc. III, 19 und IV, 40. — Ebenso bekämpfen auf Grund des eucharistischen Dogmas Leo I. den Eutychianismus (Ep. 59), Augustinus den Pelagianismus (C. duas ep. Pel. II, 4, 7; C. Iul. I, 5. 15; Ep. 186, 28; 217, 16; De pecc. mer. et rem. I, 24, 34), Cyrillus von Alexandrien den Nestorianismus (Adv. Nest. IV, 5 und 6; De

gründung und schulmässigen Präcisirung jedoch kam das Dogma der Eucharistie in patristischer Zeit nicht, selbst nicht von seiten des hl. Augustinus¹, der sonst im Geisteskampfe mit dem Heidenthum und den zeitgenössischen Häresien die meisten kirchlichen Glaubenslehren einer allseitigen speculativen Erörterung unterzog. Erst im neunten Jahrhundert, in dem Werke des Paschasius Radbertus „De corpore et sanguine Domini“ wurde der erste Versuch gemacht einer zusammenfassenden Darstellung und directen speculativen Untersuchung der Gesamtlehre vom Altarsacramente.

Der Einfluss des hl. Chrysostomus auf die doctrinelle Entfaltung der eucharistischen Glaubenslehre liegt darin, dass er, dem Dogma immer wieder neue Lichtseiten abgewinnend, den Inhalt desselben im Verhältniss zu den Vätern der vorhergehenden Jahrhunderte positiv viel weiter und eingehender im einzelnen erschlossen und dadurch das erhabene Geheimniss dem Verständniss der Gläubigen bedeutend näher gebracht hat.

Doch kann nicht davon die Rede sein, als ob die Eucharistielehre des grossen Patriarchen von Konstantinopel inhaltlich als eine wesentliche Weiterentwicklung unseres Dogmas gegenüber den vorhergehenden Vätern zu fassen sei. Denn die genetische Entwicklung desselben vollzog sich nicht derart, wie man auf protestantischer Seite so gerne sich einredet, „dass die Väter, einer des andern Arbeit aufnehmend, die Lehre vom Abendmahle ausgebildet hätten“². Es muss deshalb als eine durchaus unbewiesene und willkürliche Annahme zurückgewiesen werden, wenn die protestantische Hyperkritik mit Chrysostomus oder überhaupt mit den Vätern

recta fide ad Theod. c. 38; Theodor. h. 10), Anastasius Sinaita den Monophysitismus (Dux viae adv. Aceph. c. 13).

¹ Vgl. Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie, Theol. Quartalschrift (Tübingen 1896) S. 79—116.

² Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Heft 1, S. 47.

des vierten Jahrhunderts eine neue Periode¹, eine wesentliche Aenderung in Auffassung unseres Dogmas beginnen lässt, und dazu noch vermittelst „eines friedlichen Ausgleichs“² bei einer so ungeheuer wichtigen Lehre, deren praktische Ausübung mit dem ganzen kirchlich-liturgischen Leben aufs innigste verknüpft war³. Ohne uns weiter auf die Widerlegung derartiger Versuche einzulassen, bedarf es bloss des Hinweises, dass man neuerdings sich nicht mehr scheut, schon bei Justinus „einen ersten Ansatz zu spätern schweren Verirrungen“⁴ zu finden, ja sogar den heiligen Apostel Paulus einer Aenderung der Stiftung des Herrn zu beschuldigen, indem es fraglich sei, ob er „der Idee Jesu und der ursprünglichen Auffassung der Gemeinde gerecht werde“⁵.

¹ Vgl. z. B. Steitz X, 447. Marheineke, Ss. patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex (Heidelberg 1811).

² Realencyklopädie S. 52.

³ Man vergleiche dazu die eingehenden und treffenden Abhandlungen eines Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten; Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; Hopfenmüller, St. Irenäus de Eucharistia (Bamberg 1867). — Auch der Protestant Rudelbach (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, I, 57) gibt zu, es sei zu verwerfen, „dass bereits von Anfang oder wenigstens von der ersten Entwicklung an ein zweifacher Lehrtypus sich durch die Kirche hingezogen, obgleich die eine dieser Lehren die andere aufhob. Das heisse mit hellen Worten: dass die Kirche eigentlich nie bestimmt gewusst, was der Inhalt des christlichen Glaubens sei“. — Bemerkenswerth ist auch das Urtheil des protestantischen Kanzlers der Universität Kiel, Cramer, der in seiner Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte (Bd. II) also schreibt: „Wer die Kirchengeschichte unparteiisch gelesen hat, wird, er mag einem Religionssysteme sonst zugehören, welchem er will, gestehen müssen, dass die Väter der ersten christlichen Jahrhunderte schon die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle gelehrt haben.“ Siehe Schnappinger S. 105. Aehnlich Engelhardt in Illgens Zeitschrift S. 41.

⁴ Kliefoth, Liturgische Abhandlungen IV, 308.

⁵ Realencyklopädie S. 33. Vgl. Harnack I, 64, Anm. 1; Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristenthums I (Göttingen 1893), 209 u. 245 ff.; Jülicher, Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, theol. Abhandlungen, Karl v. Weizsäcker gewidmet (Freiburg i. Br.

Die Wahrheit liegt vielmehr darin: Es sprach und schrieb ein jeder der Väter nicht *ex professo* über die Eucharistie, sondern nur so viel, als ihm seine schriftstellerische und praktische Thätigkeit Gelegenheit bot, respective ihn nöthigte, zur Erreichung des gerade vorliegenden Zweckes aus dem allgemeinen Glaubensbewusstsein und aus dem Glaubensschatze, der von den Aposteln her war überliefert worden, zu schöpfen.

Deshalb wäre eine ausführliche Darstellung, inwiefern die Lehre des hl. Chrysostomus über die Eucharistie mit den Aeusserungen der frühern Väter in Einklang steht, weniger von Interesse, zumal sich bei ihm Anklänge an alle Vorgänger finden, selbst an die Alexandriner, bei denen es gemäss ihrer vorherrschend allegorischen Schriftinterpretation allerdings auch nicht an spiritualisirenden Wendungen fehlt. Im grossen und ganzen beschränkten wir uns darauf, bei ganz auffallender Uebereinstimmung hie und da derselben Erwähnung zu thun.

Während die frühern und frühesten Väter, die allerdings noch mehr durch die Arcandisciplin gebunden waren, in ihren Aufschlüssen bezüglich der Eucharistie spärlich sind und bloss diese oder jene Seite unseres Mysteriums berühren, so dass uns in ihren Schriften das eucharistische Dogma nur in seinen wesentlichen Grundzügen entgegentritt, verfolgte Chrysostomus dasselbe *extensiv*, zuweilen bis zu den letzten Consequenzen. Auf diese Weise hat er verschiedene Lehrpunkte, welche der ältesten Kirche noch nicht so genau und offen zum Bewusstsein gekommen waren und die aus ihren Aussprüchen nur durch Schlussfolgerung abgeleitet werden konnten, klar und deutlich *explicite* prädicirt. Es ist deshalb nach der *extensiven* Seite hin eine vollkommene, geistige Durchdringung der Abendmahlslehre unserm grossen Kirchenvater nicht abzusprechen, mag ihm auch in Bezug auf *Intensivität* bei der Erfassung des Lehrstoffes jede Speculation ganz und gar ferne liegen.

1892) S. 245. 250; Rückert S. 517: „Die ersten Schritte des Abweichens, es lässt sich nicht bergen, sind von Paulus ausgegangen.“

Bei der staunenswerthen Productivität bezüglich der einzelnen eucharistischen Lehrpunkte bietet uns Chrysostomus in ungleich höherem Masse als die andern kirchlichen Schriftsteller des patristischen oder gar des frühesten christlichen Zeitalters für alle positiven Einzelbestimmungen unseres Mysteriums eine ungemein reiche Fülle von Material, wie die beträchtliche Menge von Citaten bezeugt, die wir aus seinen Werken gesammelt und in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt haben. Dabei genossen seine Aeusserungen den Vorzug einer solch hervorragenden Klarheit und Unzweideutigkeit, dass Arnauld und Nicole¹ unsern Autor beinahe einem hl. Thomas von Aquin an die Seite setzen möchten.

Die von Chrysostomus vorgetragene Eucharistielehre bedeutet somit einerseits einen beträchtlichen Fortschritt in der ausdrücklichen und bewussten Erkenntniss des eucharistischen Lehrinhaltes und seiner einzelnen speciellen Momente. Anderseits war durch die so umfangreiche positive Arbeit des Doctor Eucharistiae offenbar mehr als durch die Schriften irgend eines andern der Väter eine feste Grundlage geschaffen für die systematische Darstellung des Dogmas der Eucharistie in den spätern Jahrhunderten, wie z. B. von seiten des Paschasius Radbertus², sowie der Boden bereitet für eine allseitige, speculative Begründung und Durchdringung der genannten Glaubenswahrheiten durch die Scholastik.

¹ La Perpétuité tom. II, l. 5, c. 9, p. 547.

² Er stand hauptsächlich auf den Schultern von Ambrosius und Chrysostomus.



Strassburger theologische Studien.

D R I T T E R B A N D .

STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALBERT EHRHARD,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
WIEN.

UND

DR. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR
ZU STRASSBURG.

D R I T T E R B A N D .

STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER. 1900.
FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

HERDER'SCHE VERLAGS-
HANDLUNG
FREIBURG
1871

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Inhalt

des dritten Bandes.

	Seite
Erstes Heft: Kaspar Schatzgeyer, Ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr. Nikolaus Paulus	1
Zweites und drittes Heft: Der Prolog des heiligen Johannes. Eine Apologie in Antithesen. Von Dr. Karl Weiss	153
Viertes und fünftes Heft: Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae. Von Dr. theol. August Naegle	361

In der Herder'schen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau
erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ALBERT EHRHARD, UND **DR. EUGEN MÜLLER,**
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN. PROFESSOR AM PRIESTERSEMINAR
ZU STRASSBURG.

Die »Studien« erscheinen in zwanglosen Heften (gr. 8^o) von circa 5 bis 8 Bogen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Aeusserlich werden in der Regel je 4—5 Hefte zu einem Bande vereinigt.

Es liegen bereits vor:

I. Band. (LXII u. 582 S.) *M.* 8.

Die einzelnen Hefte des I. Bandes enthalten:

1. u. 2. Heft: **Natur und Wunder.** Ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von *Dr. E. Müller.* (XX u. 206 S.) *M.* 2.80.
3. Heft: **Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen,** Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus.* (XVI u. 136 S.) *M.* 1.80.
4. u. 5. Heft: **Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880.** Allgemeine Uebersicht und erster Literaturbericht (1880—1884). Von *Dr. A. Ehrhard.* (XX u. 240 S.) *M.* 3.40.

II. Band. (LII u. 484 S.) *M.* 8.40.

Die einzelnen Hefte des II. Bandes enthalten:

1. Heft: **Die Strassburger Diöcesansynoden.** Von *Dr. M. Sdralek.* (XII u. 168 S.) *M.* 2.60.
2. Heft: **Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit.** Von *N. Paulus.* (XII u. 106 S.) *M.* 1.80.
3. Heft: **Die moderne Moral und ihre Grundprincipien** kritisch beleuchtet von *Dr. C. Didio.* (X u. 104 S.) *M.* 2.
4. Heft: **Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange** betrachtet von *Dr. F. Chable.* (XII u. 106 S.) *M.* 2.

III. Band. (XXXVI u. 668 S.)

Die einzelnen Hefte des III. Bandes enthalten:

1. Heft: **Kaspar Schatzgeyer,** ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von *Dr. N. Paulus.* (X u. 152 S.) *M.* 2.80.
2. u. 3. Heft: **Der Prolog des heiligen Johannes.** Eine Apologie in Antithesen. Von *Dr. K. Weiss.* (XII u. 208 S.) *M.* 3.80.
4. u. 5. Heft: **Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus,** des Doctor Eucharistiae. Von *Dr. theol. A. Naegle.* (XIV u. 308 S.)

46169

BR
45
S7
v.3
pt.4-5

46169

Naegle, August
Die eucharistielehre
des heiligen Johannes
Chrysostomus.

DATE	ISSUED TO

Naegle...
Eucharistielehre...
v.3
pt.4-5

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



